Gilles Deleuze

NIETZSCHE

Traducción de
Isidro Herrera y Alejandro del Río

Con una selección de textos
de NIETZSCHE preparada por
GILLES DELEUZE

ARENA LIBROS

Título original:
Nietzsche

La edición de esta obra se beneficia del apoyo del Ministerio Francés de Asuntos Exteriores y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España, en el marco del programa de Participación en la Publicación (P.A.P. «García Lorca»)

© P.U.F., 1965
© ARENA LIBROS S.L. 2000
C/ NOVICIADO, 10, 2º C
28015 - MADRID
TEL: 91 532 46 02 - TEL./FAX: 91 522 80 95
E-mail: arena@cgtrabajosocial.es

MAQUETACIÓN Y PORTADA: EDUARDO ESTRADA.
ISBN: 84-930708-4-X

DEPÓSITO LEGAL: M-38162-2000

IMPRESO EN GRÁFICAS PEDRAZA
TELS. 91 542 38 17 / 91 559 01 20
PZA. DE LOS MOSTENSES, 1 - BAJO
28015 MADRID

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS. NO PUEDE REPRODUCIRSE NINGUNA PARTE DE ESTE LIBRO POR NINGÚN MEDIO ELECTRÓNICO, MECÁNICO, INCLUYENDO FOTOCOPIADO, GRABADO, XEROGRAFIADO, O CUALQUIER ALMACENAJE DE INFORMACIÓN O SISTEMA DE RECUPERACIÓN, SIN PERMISO EXPRESO DEL EDITOR.

ÍNDICE:

LA VIDA *9*

LA FILOSOFÍA *23*

DICCIONARIO DE LOS PRINCIPALES PERSONAJES DE NIETZSCHE *53*

LA OBRA *63*

EXTRACTOS *65*

A) *¿Qué es un filósofo? (1-6)*

1. El filósofo enmascarado
2. El filósofo crítico
3. El filósofo intempestivo
4. El filósofo, fisiólogo y médico
5. El filósofo, inventor de posibilidades de vida
6. El filósofo legislador

B) *Diónisos filósofo (7-11)*

7. Diónisos y Apolo: su conciliación (lo Trágico)
8. Diónisos y Sócrates: su oposición (la Dialéctica)
9. Diónisos y Cristo: su contradicción (la Religión)
10. Diónisos y Ariadna: su complementariedad (el Ditirambo)
11. Diónisos y Zaratustra: su parentesco (la Prueba)

C) *Fuerzas y voluntad de poder (12-17)*

12. Por un pluralismo
13. Dos tipos de fuerzas: activo y reactivo
14. Dos cualidades de la voluntad de poder: afirmación y negación
15. Cómo las fuerzas reactivas triunfan: el resentimiento
16. Continuación: la mala conciencia o el volverse contra sí
17. Cómo el nihilismo triunfa en la voluntad de poder

D) *Del nihilismo a la transmutación (18-25)*

18. Dios y el nihilismo
19. Una primera versión de «Dios ha muerto»
20. Dios ha muerto
21. Tras la muerte de Dios, todavía el nihilismo
22. Necesidad de esperar
23. Proximidad de la transmutación
24. La transmutación: lo negativo al servicio de una afirmación superior
25. Esencia afirmativa de la voluntad de poder

E) *El eterno retorno (26-32)*

26. Voluntad de poder y eterno retorno
27. Por qué da miedo el eterno retorno
28. El miedo superado: el eterno retorno como pensamiento selectivo
29. El miedo superado: el eterno retorno como ser selectivo
30. La doble afirmación
31. El superhombre
32. Significado del superhombre

Conclusión: Sobre la locura (33-34)

33. La locura y los dioses
34. Función de la locura

La vida

El primer libro de *Zaratustra* comienza con el relato de tres metamorfosis: «Cómo el espíritu se convierte en camello, cómo el camello se convierte en león, y cómo finalmente el león se convierte en niño». El camello es el animal que carga: carga con el peso de los valores establecidos, con los fardos de la educación, de la moral y de la cultura. Carga con ellos hasta el desierto y, allí, se transforma en león: el león rompe las estatuas, pisotea los fardos, dirige la crítica de todos los valores establecidos. Por último, le corresponde al león convertirse en niño, es decir, en Juego y nuevo comienzo, en creador de nuevos valores y de nuevos principios de evaluación.

Según Nietzsche, estas tres metamorfosis significan, entre otras cosas, momentos de su obra, y también fases de su vida y de su salud. Sin duda todos estos cortes son relativos: el león está presente en el camello, el niño está en el león; y en el niño hay la salida trágica.

★

Federico-Guillermo Nietzsche nació en 1844, en la casa parroquial de Röcken, en una región de Turingia anexionada a Prusia. Tanto por parte de la madre como del padre la familia era de pastores luteranos. El padre, delicado y culto, también pastor, muere en 1849 (reblandecimiento cerebral, encefalitis o apoplejía). Nietzsche se crió en Naumburg, en un medio femenino, con su hermana menor Elisabeth. Es el niño prodigio; se conservan sus disertaciones, sus tentativas de composición musical. Realiza sus estudios en Pforta, luego en Bonn y en Leipzig. Escoge la filología contra la teología. Pero ya le asedia la filosofía, con la imagen de Schopenhauer, pensador solitario, «pensador privado». Por sus trabajos filológicos (Teognis, Simónides, Diógenes Laercio) es nombrado en 1869 profesor de filología en Basilea.

Comienza la intimidad con Wagner, con quien se había encontrado en Leipzig, y que vivía en Tribschen, cerca de Lucerna. Como dice Nietzsche: entre los días más felices de mi vida. Wagner tiene casi sesenta años; Cósima apenas treinta. Cósima es hija de Lizst y, para estar con Wagner, ha dejado al músico Hans von Bülow. Sus amigos a veces la llaman Ariadna y sugie-

ren las equivalencias Bülow-Teseo, Wagner-Diónisos. Nietzsche encuentra aquí un esquema afectivo que ya es el suyo y del que se apropiará cada vez más y mejor. Esos días felices no carecen de turbulencias: unas veces tiene la desagradable impresión de que Wagner se sirve de él y le toma su propia concepción de lo trágico; otras veces tiene la deliciosa impresión de que, con la ayuda de Cósima, va a llevar a Wagner hasta verdades que éste no habría descubierto por sí solo.

Su profesorado le convierte en ciudadano suizo. Durante la guerra del 70 es enfermero de ambulancia. Pierde entonces sus últimos «fardos»: cierto nacionalismo, cierta simpatía hacia Bismarck y Prusia. No puede ya soportar la identificación de la cultura y del Estado, ni creer que la victoria de las armas sea señal de cultura. Ya aparece su desprecio por Alemania, su incapacidad para vivir entre los alemanes. En Nietzsche, el abandono de las viejas creencias no constituye una crisis (lo que produce crisis o ruptura es más bien la inspiración, la revelación de una Idea nueva). Sus problemas no son de abandono. No tenemos razón alguna para dudar de las declaraciones de *Ecce Homo*, cuando Nietzsche dice que, ya en materia religiosa y a pesar de la herencia, el ateísmo le fue natural, instintivo. Pero Nietzsche se sume en la soledad. En 1871 escribe *El nacimiento de la tragedia*, donde el verdadero Nietzsche se abre camino bajo las máscaras de Wagner

y de Schopenhauer: el libro es mal acogido por los filólogos. Nietzsche se siente el Intempestivo y descubre la incompatibilidad entre el pensador privado y el pensador público. En la cuarta *Consideración intempestiva*, «Wagner en Bayreuth» (1875), las reservas sobre Wagner se vuelven explícitas. Y la inauguración de Bayreuth, la atmósfera de *kermesse* que encuentra allí, los cortejos oficiales, los discursos, la presencia del viejo emperador, le asquean. Ante lo que les parecen cambios de Nietzsche, sus amigos se asombran. Nietzsche se interesa cada vez más por las ciencias positivas, la física, la biología, la medicina. Incluso su salud ha desaparecido; vive entre dolores de cabeza y de estómago, trastornos oculares, dificultades de palabra. Renuncia a enseñar. «La enfermedad me liberó lentamente; me ahorró toda ruptura, toda gestión violenta y escabrosa... Me confirió el derecho a cambiar radicalmente mis costumbres.» Y como Wagner era una compensación para el Nietzsche-profesor, el wagnerismo cayó con el profesorado.

★

Gracias a Overbeck, el más fiel y el más inteligente de sus amigos, obtiene de Basilea en 1878 una pensión. Comienza entonces la vida viajera: sombra, inquilino

de modestas habitaciones amuebladas, a la búsqueda de un clima favorable, va de estación en estación, en Suiza, en Italia, en el Mediodía francés. Unas veces solo, otras veces con amigos (Malwida von Meysenburg, antigua wagneriana; Peter Gast, anteriormente alumno suyo, músico con el que cuenta para reemplazar a Wagner; Paul Rée, al que le une la afición a las ciencias naturales y la disección de la moral). De vez en cuando, regresa a Naumburg. En Sorrento, vuelve a ver a Wagner por última vez, un Wagner que se ha vuelto nacionalista y piadoso. En 1878, inaugura su gran crítica de los valores, la edad del León, con *Humano, demasiado humano*. Sus amigos le comprenden mal, Wagner le ataca. Está sobre todo cada vez más enfermo. «¡No poder leer! ¡No poder sino muy raramente escribir! ¡No frecuentar a nadie! ¡No poder escuchar música!» En 1880 describe así su estado: «Un continuo sufrimiento, cada día durante horas una sensación muy próxima al mareo, una semiparálisis que me dificulta el habla y, para divertirme, furiosos ataques (la última vez estuve vomitando durante tres días y tres noches, tenía sed de muerte...). Si pudiera describiros lo incesante que es todo esto, el continuo sufrimiento que atenaza en la cabeza, sobre los ojos, y esta impresión general de parálisis, de la cabeza a los pies.»

¿En qué sentido la enfermedad —e incluso la locura— está presente en la obra de Nietzsche? Ella no es

nunca fuente de inspiración. Nietzsche no concibió nunca que la filosofía pudiera proceder del sufrimiento, del malestar, de la angustia —aunque el filósofo, el tipo de filósofo según Nietzsche, padezca un exceso de sufrimiento. Pero tampoco concibe la enfermedad como un acontecimiento que afecte desde el exterior a un cuerpo-objeto, a un cerebro-objeto. Ve en la enfermedad más bien *un punto de vista* sobre la salud; y en la salud *un punto de vista* sobre la enfermedad. «Observar como enfermo conceptos más sanos, valores más sanos, después, al revés, desde lo alto de una vida rica, sobreabundante y segura de sí, hundir la mirada en el trabajo secreto del instinto de decadencia, ésa es la práctica en la que más a menudo me he adiestrado...» La enfermedad no es un móvil para el sujeto que piensa, pero menos aún es un objeto para el pensamiento: constituye más bien una intersubjetividad secreta en el interior de un mismo individuo. La enfermedad como evaluación de la salud, los momentos de salud como evaluación de la enfermedad: ésa es la «vuelta del revés», el «*desplazamiento de las perspectivas*», en donde Nietzsche ve lo esencial de su método y de su vocación para una transmutación de los valores[1]. Ahora bien, a pesar de las apariencias, no hay reciprocidad entre los dos puntos de vista, entre las dos evaluaciones. De la

[1] *Ecce homo*, «Por qué soy tan sabio», 1.

salud a la enfermedad, de la enfermedad a la salud, esto sólo sería una idea, pero la movilidad misma es una salud superior: este desplazamiento, esta ligereza en el desplazamiento es la señal de la «gran salud». Por eso es por lo que Nietzsche puede decir hasta el final (es decir, en 1888): soy lo contrario de un enfermo, soy saludable en el fondo. Se evitará recordar que todo acabó mal. Porque el Nietzsche vuelto loco es precisamente el Nietzsche que ha perdido esa movilidad, el arte del desplazamiento, que ya no puede, *mediante su salud*, convertir la enfermedad en un punto de vista sobre la salud.

Todo es máscara en Nietzsche. Su salud es una primera máscara para su genio; sus sufrimientos, una segunda máscara, a la vez para su genio y para su salud. Nietzsche no cree en la unidad de un Yo, y no la experimenta: sutiles relaciones de poder y de evaluación entre diferentes «yo» que se ocultan, pero que también expresan fuerzas de otra naturaleza, fuerzas de la vida, fuerzas del pensamiento —tal es la concepción de Nietzsche, su manera de vivir. Wagner, Schopenhauer, e incluso Paul Rée: Nietzsche los vivió como sus propias máscaras. Después de 1890 sucede que algunos amigos suyos (Overbeck, Gast) piensen que la demencia, para él, es una última máscara. Había escrito: «Y a veces la locura misma es la máscara que oculta un saber fatal y demasiado seguro.» De hecho, no lo es, y sola-

mente lo es porque ella indica el momento en que las máscaras, al cesar de comunicar y de desplazarse, se confunden dentro de una rigidez de muerte. Entre los momentos más altos de la filosofía de Nietzsche están las páginas donde habla de la necesidad de enmascararse, de la virtud y de la positividad de las máscaras, de su instancia última. Bellas eran las manos, las orejas y los ojos de Nietzsche (se felicita por sus orejas, considera las orejas pequeñas como un secreto laberíntico que conduce a Diónisos). Pero, sobre esa primera máscara, otra, representada por el enorme bigote. «Dame, te lo ruego, dame... —¿Qué? —Otra máscara, una segunda máscara.»

★

Después de *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche prosiguió su empresa de crítica total: *El caminante y su sombra* (1879), *Aurora* (1880). Prepara *La gaya ciencia*. Pero surge algo nuevo, una exaltación, una sobreabundancia: como si Nietzsche hubiera sido proyectado hasta el punto en que la evaluación cambia de sentido y se enjuicia la enfermedad desde lo alto de una extraña salud. Sus sufrimientos continúan, pero a menudo dominados por un «entusiasmo» que afecta al propio cuerpo. Nietzsche experimenta entonces sus

más altos estados, ligados a un sentimiento de amenaza. En agosto de 1881, en Sils-Maria, mientras bordea el lago Silvaplana, tiene la perturbadora revelación del eterno Retorno. Después la inspiración de *Zaratustra*. Entre 1883 y 1885 escribe los cuatro libros de *Zaratustra* y acumula notas para una obra que debería ser su continuación. Lleva la crítica hasta un nivel que ella no tenía anteriormente; la convierte en el arma de la «transmutación» de los valores, el No al servicio de una afirmación superior. (*Más allá del bien y del mal*, 1886; *Genealogía de la moral*, 1887). —Es la tercera metamorfosis o el devenir-niño.

Experimenta, no obstante, angustias y vivas contrariedades. En 1882 tuvo la aventura con Lou von Salomé. Ésta, una muchacha rusa que vivía con Paul Rée, le pareció a Nietzsche un discípulo ideal y digna de amor. Siguiendo un esquema afectivo que ya había tenido ocasión de aplicar, Nietzsche le solicita rápidamente matrimonio por mediación de su amigo. Nietzsche persigue un sueño: siendo él mismo Diónisos, recibirá a Ariadna, con la aprobación de Teseo. Teseo es el «Hombre superior», una imagen paterna —lo que ya había sido Wagner para Nietzsche. Pero Nietzsche no se había atrevido a pretender claramente a Cósima-Ariadna. En Paul Rée, y anteriormente en otros amigos, Nietzsche encuentra otros tantos Teseos, padres más juveniles, menos impresio-

nantes[1]. Diónisos es superior al Hombre superior, tal como Nietzsche lo es a Wagner. Con más razón, como lo es a Paul Rée. Es fatal, es sabido que semejante fantasía fracasa. Ariadna siempre prefiere a Teseo. Malwida von Meysenburg como carabina, Lou Salomé, Paul Rée y Nietzsche formarán un extraño cuarteto. Su vida en común estaba hecha de desavenencias y de reconciliaciones. Elisabeth, la hermana de Nietzsche, posesiva y celosa, hizo todo lo posible por la ruptura. La obtuvo, desde el momento en que no llega Nietzsche ni a desvincularse de su hermana ni a atenuar la severidad de los juicios que él hacía sobre ella («la gente como mi hermana es inevitablemente adversaria irreconciliable de mi manera de pensar y de mi filosofía, esto se funda sobre la naturaleza eterna de las cosas...», «no amo, mi pobre hermana, las almas como la tuya», «estoy profundamente harto de tus indecentes charlas moralizadoras...»). Lou Salomé no amaba a Nietzsche con amor; se le aparece tras haber escrito, más tarde, un libro extremadamente bello sobre Nietzsche[2].

[1] Ya en 1876, Nietzsche había pedido en matrimonio a una joven a través de Hugo von Senger, amigo suyo —más tarde Senger se casó con ella.

[2] Lou Andreas Salomé, *Friedrich Nietzsche*, 1894.

Nietzsche se siente cada vez más solo. Se entera de la muerte de Wagner; lo que reactiva en él la imagen de Ariadna-Cósima. En 1885, Elisabeth se casa con Förster, wagneriano y antisemita, nacionalista prusiano; Förster irá con Elisabeth a Paraguay a fundar una colonia de arios puros. Nietzsche no asiste a la boda y no soporta a ese cuñado enojoso. A otro racista le escribe: «¿Quiere dejar de enviarme sus publicaciones? Temo por mi paciencia.» Se suceden, en Nietzsche, las alternancias de euforia y de depresión, cada vez más seguidas. Unas veces todo le parece excelente: su sastre, lo que come, el recibimiento de la gente, la fascinación que cree que ejerce en las tiendas. Otras veces le arrastra la desesperación: la ausencia de lectores, una impresión de muerte, de traición.

Llega el gran año 1888: *El crepúsculo de los ídolos*, *El caso Wagner*, *El Anticristo*, *Ecce Homo*. Todo sucede como si las facultades creadoras de Nietzsche se exacerbaran, tomaran un último impulso que precede al hundimiento. Cambia incluso el tono en estas obras de una gran maestría: una nueva violencia, un nuevo humor, algo así como lo que hay de cómico en lo Sobrehumano. A la vez Nietzsche levanta de sí una cósmica imagen mundial provocadora («el recuerdo de algo formidable estará un día ligado a mi nombre», «sólo a partir de mí existe la gran política en la tierra»); pero se concentra también en el instante, se preocupa

por algún suceso inmediato. Desde finales de 1888 Nietzsche escribe extrañas cartas. A Strindberg: «He convocado en Roma una asamblea de príncipes, quiero hacer que fusilen al joven Kaiser. ¡Hasta más ver! Porque volveremos a vernos. Una sola condición: *Divorçons*... Nietzsche-César.» El 3 de enero de 1889 en Turín sucede la crisis. Todavía escribe cartas, firma Diónisos, o el Crucificado, o los dos a la vez. A Cósima Wagner: «Ariadna, te amo. Diónisos». Overbeck acude a Turín, encuentra a Nietzsche extraviado, sobreexcitado. Se lo lleva a trancas y barrancas a Basilea, donde Nietzsche se deja internar tranquilamente. Se le diagnostica una «parálisis progresiva». Su madre hace que lo trasladen a Jena. Los médicos de Jena suponen una enfermedad sifilítica que se remontaría a 1866. (¿Se trata de una declaración de Nietzsche? Siendo joven, contaba a su amigo Deussen una curiosa aventura en que un piano le había salvado. Un texto de *Zaratustra*, «entre hijas del desierto», debe ser considerado desde este punto de vista). A veces tranquilo, a veces en crisis, parece que se ha olvidado totalmente de su obra y compone todavía música. Su madre lo recoge en su casa; Elisabeth regresa de Paraguay a finales de 1890. La evolución de la enfermedad prosigue lentamente, hasta la apatía y la agonía. Muere en Weimar en 1900[1].

[1] Sobre la enfermedad de Nietzsche, cf. el hermoso libro de E. F. Podach, *El hundimiento de Nietzsche*.

★

Sin una certeza completa, el diagnóstico de parálisis general es probable. La pregunta es más bien: ¿forman los síntomas de 1875, de 1881, de 1888, un mismo cuadro clínico? ¿Es la misma enfermedad? Verosímilmente sí. Poco importa que se trate de una demencia antes que de una psicosis. Hemos visto en qué sentido la enfermedad, incluso la locura, estaban presentes en la obra de Nietzsche. La crisis de parálisis general marca el momento en que la enfermedad sale de la obra, la interrumpe y hace imposible su continuación. Las últimas cartas de Nietzsche dan pruebas de ese momento extremo; también ellas pertenecen todavía a la obra, forman parte de ella. Mientras Nietzsche tuvo el arte de desplazar las perspectivas, de la salud a la enfermedad y al revés, disfrutó, por enfermo que estuviese, de una «gran salud» que hacia que la obra fuera posible. Pero cuando le faltó este arte, cuando se confundieron las máscaras dentro de la de un payaso y un bufón, bajo la acción de uno u otro proceso orgánico, la propia enfermedad se confundió con el final de la obra (Nietzsche había hablado de la locura como una «solución cómica», como una última bufonada).

Elisabeth ayudó a su madre a cuidar a Nietzsche. Dio piadosas interpretaciones de la enfermedad. Le hizo agrios reproches a Overbeck, quien respondió con mucha dignidad. Tuvo grandes méritos: hacerlo todo para asegurar la difusión del pensamiento de su hermano; organizar el Nietzsche-Archiv en Weimar[1]. Pero esos méritos se esfuman ante la suprema traición: procuró poner a Nietzsche al servicio del nacionalsocialismo. Último rasgo de la fatalidad de Nietzsche: la pariente abusiva que figura en el cortejo de cada «pensador maldito».

[1] Desde 1950, los manuscritos fueron transportados al antiguo edificio del Goethe-Schiller Archiv en Weimar.

La filosofía[1]

Nietzsche integra en la filosofía dos medios de expresión, el aforismo y el poema. Esas mismas formas implican una nueva concepción de la filosofía, una nueva imagen del pensador y del pensamiento. El ideal del conocimiento, el descubrimiento de la verdad, los sustituye Nietzsche por *la interpretación* y *la evaluación*. Una fija el «sentido», siempre parcial y fragmentario, de un fenómeno; la otra determina el «valor» jerárquico de los sentidos y totaliza los fragmentos, sin atenuar ni suprimir su pluralidad. Precisamente el aforismo es el arte de interpretar y la cosa por interpretar; el poema, a la vez el arte de evaluar y la cosa por evaluar. El intérprete es fisiólogo o médico, aquel que considera los fenómenos como síntomas y habla mediante aforismos. El evalua-

[1] Las observaciones que siguen forman solamente una introducción a los textos citados más adelante.

dor es el artista, el que considera y crea «perspectivas», el que habla mediante el poema. El filósofo del futuro es artista y médico —en una palabra, legislador.

Esta imagen del filósofo es también la más vieja, la más antigua. Es la del pensador presocrático, «fisiólogo» y artista, intérprete y evaluador del mundo. ¿Cómo comprender esta intimidad entre el futuro y el original? El filósofo del futuro es al mismo tiempo el explorador de los viejos mundos, cimas y cavernas, y sólo crea a fuerza de recordar algo que fue esencialmente olvidado. Ese algo, según Nietzsche, es la unidad del pensamiento y de la vida. Unidad compleja: un paso para la vida, un paso para el pensamiento. Los modos de vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensamiento crean maneras de vivir. La vida *activa* el pensamiento y el pensamiento a su vez *afirma* la vida. No tenemos siquiera idea de esta unidad presocrática. Ya solamente tenemos ejemplos donde el pensamiento embrida y mutila la vida, la sienta, la vuelve juiciosa, y donde la vida se toma la revancha enloqueciendo al pensamiento y perdiéndose con él. Nosotros no tenemos otra elección que entre vidas mediocres y pensadores locos. Vidas demasiado sabias para un pensador, pensamientos demasiado locos para un ser vivo: Kant y Hölderlin. Pero la bella unidad sigue sin encontrarse, de tal manera que la locura no sería lo mismo que ella —esa unidad que convierte una anécdota de la vida

en un aforismo del pensamiento y una evaluación del pensamiento en una nueva perspectiva de la vida.

El secreto de los presocráticos, en cierta forma, estaba ya perdido desde los orígenes. Debemos pensar en la filosofía como en una fuerza. Ahora bien, la ley de las fuerzas es que ellas no pueden aparecer sin cubrirse con la máscara de las fuerzas preexistentes. La vida debe en primer lugar remedar la materia. Ha sido necesario efectivamente que la fuerza filosófica, en el momento en que nacía en Grecia, se disfrazara para sobrevivir. Ha sido necesario que el filósofo adoptara las maneras de las fuerzas precedentes, que tomara la máscara del *sacerdote*. El joven filósofo griego tiene algo del viejo sacerdote oriental. Actualmente todavía nos engañamos en esto: Zoroastro y Heráclito, los hindúes y los eléatas, los egipcios y Empédocles, Pitágoras y los chinos —todas las confusiones posibles. Se habla de la virtud del filósofo ideal, de su ascetismo, de su amor por la sabiduría. Nosotros no sabemos ni podemos adivinar la soledad y la sensualidad particulares, es decir, los fines demasiado poco sabios de una existencia peligrosa, que se ocultan debajo de aquella máscara. El secreto de la filosofía, puesto que se ha perdido desde los orígenes, sigue quedando por descubrir en el futuro.

Era por tanto fatal que la filosofía en la historia sólo se desarrollara degenerando y volviéndose contra sí,

dejándose atrapar en su máscara. En lugar de la unidad de una vida activa y de un pensamiento afirmativo, se ve cómo el pensamiento se otorga la tarea de juzgar la vida, de oponerle pretendidos valores superiores, de medirla con esos valores y de limitarla, condenarla. Al mismo tiempo que de este modo el pensamiento se vuelve negativo, se ve cómo la vida se desprecia, cómo cesa de ser activa, cómo se reduce a sus formas débiles, a formas enfermizas, únicas compatibles con los llamados valores superiores. *Triunfo de la «reacción» sobre la vida activa y de la negación sobre el pensamiento afirmativo*. Para la filosofía, las consecuencias son garrafales. Porque las dos virtudes del filósofo legislador eran la crítica de todos los valores establecidos, es decir, de los valores superiores a la vida y del principio del que dependen, y la creación de nuevos valores, valores de la vida que reclaman otro principio. Martillo y transmutación. Pero al mismo tiempo que la filosofía degenera, el filósofo legislador cede el sitio al filósofo sumiso. En lugar del crítico de los valores establecidos, en lugar del creador de nuevos valores y de nuevas evaluaciones, surge el conservador de los valores admitidos. El filósofo deja de ser fisiólogo o médico para convertirse en metafísico; deja de ser poeta para convertirse en «profesor público». Se declara sometido a las exigencias de la verdad, de la razón; pero tras las exigencias de la razón se reconocen con frecuencia fuerzas que no son tan razonables, Estados, religiones, valores

vigentes. La filosofía no es únicamente más que el recuento de todas las razones que el hombre se aplica para obedecer. El filósofo invoca el amor a la verdad, pero esta verdad no le hace daño a nadie («ella aparece como una criatura bonachona y celosa de su bienestar, que da sin cesar a todos los poderes establecidos la seguridad de que nunca causará a nadie la menor traba, porque ella no es, después de todo, sino ciencia pura»[1]). El filósofo evalúa la vida según su aptitud para soportar pesos, para cargar con fardos. Esos fardos, esos pesos son precisamente los valores superiores. Así, él es el espíritu de la pesadez, que reúne en un mismo desierto al cargador y lo cargado, la vida reactiva y despreciada, el pensamiento negativo y despreciante. No se tiene entonces más que una ilusión de crítica y un fantasma de creación. Puesto que nada se opone más al creador que el cargador. Crear es aligerar, es descargar la vida, inventar nuevas posibilidades de vida. El creador es legislador —bailarín.

La degeneración de la filosofía aparece claramente con Sócrates. Si se define la metafísica por la distinción de dos mundos, por la oposición de la esencia y de la apariencia, de lo verdadero y de lo falso, de lo inteligible y de lo sensible, hay que decir que Sócrates inventa la metafísica: hace de la vida algo que debe ser juz-

[1] Cf. *Consideraciones intempestivas*, Schopenhauer como educador, 3.

gado, medido, limitado, y del pensamiento, una medida, un límite, que se ejerce en nombre de los valores superiores —lo Divino, lo Verdadero, lo Bello, el Bien... Con Sócrates aparece el tipo de un filósofo voluntaria y sutilmente sumiso. Pero continuemos, saltemos los siglos. ¿Quién puede creer que Kant haya restaurado la crítica o recuperado la idea de un filósofo legislador? Kant denuncia las falsas pretensiones de conocimiento, pero no cuestiona el ideal del conocer; denuncia la falsa moral, pero no cuestiona las pretensiones de la moralidad, ni la naturaleza y el origen de sus valores. Nos reprocha el haber mezclado dominios, intereses; pero los dominios quedan intactos, y sagrados los intereses de la razón (el verdadero conocimiento, la verdadera moral, la verdadera religión).

La misma dialéctica prolonga ese juego de prestidigitación. La dialéctica es el arte que nos convida a recuperar propiedades alienadas. Todo retorna al Espíritu, como motor y producto de la dialéctica; o a la conciencia de sí, o incluso al hombre como ser genérico. Pero si nuestras propiedades expresan en sí mismas una vida disminuida y un pensamiento mutilador, ¿de qué nos sirve recuperarlas o llegar a ser su verdadero sujeto? ¿Se ha suprimido la religión cuando se ha interiorizado al sacerdote, cuando lo hemos puesto en el fiel, a la manera de la Reforma? ¿Se ha matado a Dios cuando se ha puesto al hombre en su sitio y se ha con-

servado lo esencial, es decir, el sitio? El único cambio es éste: en lugar de ser cargado desde el exterior, el hombre mismo coge los pesos para echárselos sobre las espaldas. El filósofo del futuro, el filósofo-médico diagnosticará la continuación del mismo mal bajo síntomas diferentes: los valores pueden cambiar, ponerse el hombre en el sitio de Dios, pueden el progreso, la felicidad, la utilidad reemplazar lo verdadero, el bien o lo divino —lo esencial no cambia, es decir, las perspectivas o las evaluaciones de las que dependen esos valores, viejos o nuevos. Se nos invita siempre a someternos, a cargarnos con un peso, a reconocer solamente las formas reactivas de la vida, las formas acusatorias del pensamiento. Cuando ya no queremos, cuando ya no podemos cargar con valores superiores, se nos convida todavía a asumir «lo Real tal como es» —pero *eso Real tal como es ¡es precisamente aquello en lo que los valores han convertido la realidad!* (Incluso el existencialismo ha conservado en nuestros días un gusto pasmoso por cargar, por asumir, un gusto propiamente dialéctico que lo separa de Nietzsche).

Nietzsche es el primero en enseñarnos que no basta con matar a Dios para operar la transmutación de los valores. En la obra de Nietzsche las versiones de la muerte de Dios son múltiples, una quincena por lo menos, todas poseedoras de una gran belleza[1]. Pero

[1] Se cita a veces el texto titulado *El insensato* (*La gaya ciencia*,

precisamente, según una de las más bellas, el asesino de Dios es «el más repugnante de los hombres». Nietzsche quiere decir que el hombre sigue afeándose cuando, desde el momento en que ya no tiene necesidad de una instancia exterior, se prohíbe a sí mismo lo que se le veda, y se carga espontáneamente con una policía y con fardos que ya ni siquiera le parece que vengan del exterior. De este modo la historia de la filosofía, desde los socráticos a los hegelianos, sigue siendo la historia de las largas sumisiones del hombre y de las razones que se aplica para legitimarlas. Ese movimiento de degeneración no solamente afecta a la filosofía, sino que expresa el devenir más general, la categoría más fundamental de la historia. No un hecho en la historia, sino el principio mismo del que manan la mayoría de los acontecimientos que han determinado nuestro pensamiento y nuestra vida, síntomas de una descomposición. De manera que la verdadera filosofía, en cuanto filosofía del futuro, no es ya histórica en lugar de eterna: debe ser intempestiva, siempre intempestiva.

III, 125) como la primera gran versión de la muerte de Dios. No es así: *El caminante y su sombra* contiene un admirable relato, titulado *Los presos*. Cf. más adelante, texto nº 19. Este texto tiene misteriosas resonancias con Kafka.

★

Toda interpretación es determinación del sentido de un fenómeno. El sentido consiste precisamente en una relación de fuerzas, según la cual algunas *ejercen acción* y otras *reaccionan* en un conjunto complejo y jerarquizado. Sea cual fuere la complejidad de un fenómeno, distinguimos de hecho fuerzas activas, primarias, de conquista y de subyugación, y fuerzas reactivas, secundarias, de adaptación y de regulación. Esta distinción no es solamente cuantitativa, sino cualitativa y tipológica. Porque la esencia de la fuerza es estar en relación con otras fuerzas, y dentro de esa relación ella recibe su esencia o cualidad.

La relación de la fuerza con la fuerza se llama «voluntad». Por eso es por lo que, ante todo, hay que evitar los contrasentidos sobre el principio nietzscheano de voluntad de poder. Ese principio no significa (por lo menos no lo significa en primer lugar) que la voluntad *quiera* el poder o *desee* dominar. Mientras se interprete voluntad de poder en el sentido de «deseo de dominar», se la hace depender forzosamente de valores establecidos, únicos aptos para determinar quién debe ser «reconocido» como el más poderoso en tal o cual caso, en tal o cual conflicto. Por ese camino se desconoce la naturaleza de la voluntad de poder como principio plástico de todas nuestras evaluaciones, como

principio oculto para la creación de valores no reconocidos. La voluntad de poder, dice Nietzsche, no consiste en codiciar, ni siquiera en *tomar*, sino en *crear* y en *dar*[1]. El Poder, en cuanto voluntad de poder, no es lo que la voluntad quiere, sino *eso que* quiere en la voluntad (Diónisos en persona). La voluntad de poder es el elemento diferencial del que derivan las fuerzas en oposición y su respectiva cualidad dentro de un complejo. Por lo tanto ella está siempre presente como elemento móvil, aéreo, pluralista. Una fuerza manda por voluntad de poder, pero también una fuerza obedece por voluntad de poder. A los dos tiempos o cualidades de fuerzas les corresponden dos caras, dos *qualia* de la voluntad de poder, caracteres últimos y fluyentes, más profundos que los de las fuerzas que derivan de ella. Porque la voluntad de poder hace que las fuerzas activas *afirmen*, y afirman su propia diferencia: en ellas la afirmación es lo primero, la negación no es nunca sino una consecuencia, algo así como un acrecentamiento de goce. Pero lo propio de las fuerzas reactivas, por el contrario, es ante todo oponerse a lo que ellas no son, limitar lo otro: en ellas la *negación* es lo primero, y por negación llegan a una apariencia de afirmación. Así pues, afirmación y negación son los *qualia* de la voluntad de poder, así como activo y reactivo son las cuali-

[1] Cf. texto nº 25. Z, III, "De las tres cosas"

dades de las fuerzas. Y al igual que la interpretación encuentra los principios del sentido en las fuerzas, la evaluación encuentra los principios de los valores en la voluntad de poder. —Habrá que evitar finalmente, en función de las consideraciones terminológicas que preceden, reducir el pensamiento de Nietzsche a un simple dualismo. Porque, lo veremos, le pertenece esencialmente a la afirmación el ser ella misma múltiple, pluralista, y a la negación el ser una, o cargantemente monista.

Ahora bien, la historia nos pone en presencia del fenómeno más extraño: ¡las fuerzas reactivas triunfan, la negación vence dentro de la voluntad de poder! No solamente se trata de la historia del hombre, sino de la historia de la vida, y de la de la Tierra, por lo menos en su cara habitada por el hombre. Por todas partes vemos el triunfo del «no» sobre el «sí», de la reacción sobre la acción. Incluso la vida se vuelve adaptativa y reguladora, se reduce a sus formas secundarias: ya ni siquiera comprendemos lo que significa actuar. Incluso las fuerzas de la Tierra se agotan sobre esta cara desolada. A esta victoria común de las fuerzas reactivas y de la voluntad de negar Nietzsche la llama «nihilismo» —o triunfo de los esclavos. El análisis del nihilismo, según Nietzsche, es objeto de la *psicología*, dando por entendido que esta psicología es también la del cosmos.

Para una filosofía de la fuerza o de la voluntad parece difícil explicar cómo las fuerzas reactivas, cómo los «esclavos», los «débiles», vencen. Porque si lo que sucede es que todas juntas forman una fuerza mayor que la de los fuertes, difícilmente se ve lo que ha cambiado y sobre qué se funda una evaluación cualitativa. Pero en verdad los débiles, los esclavos, no triunfan por adición de sus fuerzas, sino por sustracción de la de lo otro: separan al fuerte de lo que él puede. No triunfan por la composición de su potencia, sino por la potencia de su contagio. Ponen en movimiento un devenir-reactivo de todas las fuerzas. Eso es la «degeneración». Ya Nietzsche enseña que los criterios de la lucha por la vida, de la selección natural, favorecen necesariamente a los débiles y a los enfermos en cuanto tales, a los «secundarios» (se llama *enferma* a una vida reducida a sus procesos reactivos). Con más razón, en el caso del hombre, los criterios de la historia favorecen a los esclavos en cuanto tales. La victoria del nihilismo la producen un devenir-enfermizo de toda la vida y un devenir-esclavo de todos los hombres. Por ello aún más habrá que evitar los contrasentidos en los términos nietzscheanos «fuerte» y «débil», «señor» y «esclavo»: es evidente que el esclavo aunque tome el poder no deja de ser esclavo, ni el débil, débil. Las fuerzas reactivas, aunque venzan, no dejan de ser reactivas. Puesto que, en todas las cosas, según Nietzsche, se trata de una tipología cualitativa, se trata de bajeza y de

nobleza. Nuestros señores son esclavos que triunfan dentro de un devenir-esclavo universal: el hombre europeo, el hombre doméstico, el bufón... Nietzsche describe los Estados modernos como hormigueros, en los que los jefes y los poderosos vencen gracias a su bajeza, por el contagio de esa bajeza y de esa bufonería. Sea cual fuere la complejidad de Nietzsche, el lector adivina fácilmente en qué categoría (es decir, en qué tipo) habría clasificado la raza de los «señores» concebida por los nazis. Cuando triunfa el nihilismo, entonces y solamente entonces, la voluntad de poder cesa de querer decir «crear», para significar: querer el poder, desear dominar (así pues, atribuirse o hacerse atribuir los valores establecidos, dinero, honores, poder...). Ahora bien, *esta* voluntad de poder es precisamente la del esclavo, es la manera en que el esclavo o el impotente conciben el poder, la idea que se hacen de él y que *aplican cuando triunfan*. Ocurre que un enfermo diga: ¡ah! si tuviera buena salud, haría esto —y tal vez lo hará—, pero sus proyectos y sus concepciones son todavía las de un enfermo, nada más que las de un enfermo. Lo mismo sucede con el esclavo y con su concepción del dominio o del poder. Lo mismo sucede con el hombre reactivo y con su concepción de la acción. En todas partes vuelta del revés de los valores y de las evaluaciones, en todas partes las cosas vistas desde el lado pequeño, invertidas las imágenes como en un ojo de buey. Uno de los dichos más grandes de

Nietzsche es: «Se ha de defender siempre a los fuertes contra los débiles.»

Precisemos, en el caso del hombre, las etapas del triunfo del nihilismo. Estas etapas forman los grandes hallazgos de la psicología nietzscheana, las categorías de una tipología de las profundidades:

1º *El resentimiento*: Por tu culpa, por tu culpa... Acusación y recriminación proyectivas. Si soy débil e infeliz, es por tu culpa. La vida reactiva se sustrae a las fuerzas activas, la reacción deja de «actuar». La reacción se convierte en algo sentido, en «resentimiento», que se ejerce contra todo lo que es activo. Se hace que la acción sienta «vergüenza»: la vida misma es acusada, separada de su potencia, separada de lo que puede. El cordero dice: podría hacer todo lo que hace el águila, tengo el mérito de impedírmelo, que el águila haga como yo...

2º *La mala conciencia*: Por mi culpa... Momento de la introyección. Desde el momento en que se ha pescado la vida como con un anzuelo, las fuerzas reactivas pueden regresar a sí mismas. Ellas interiorizan la culpa, se llaman culpables, se revuelven contra sí. Pero, de esa manera, dan ejemplo, convidan a la vida entera a reunirse con ellas, adquieren el máximo poder contagioso —forman comunidades reactivas.

3º *El ideal ascético*: momento de la sublimación. Lo que finalmente quiere la vida débil o reactiva es la negación de la vida. *Su* voluntad de poder es voluntad de nada, como condición de su triunfo. La voluntad de nada, al revés, sólo tolera la vida débil, mutilada, reactiva: estados cercanos a cero. Se fragua entonces la inquietante alianza. La vida será juzgada según valores llamados superiores a la vida: aquellos valores piadosos se oponen a la vida, la condenan, la conducen a la nada; solamente prometen la salvación a las formas más reactivas, más débiles y más enfermas de la vida. Ésta es la alianza del Dios-Nada y del Hombre-Reactivo. Todo se ha vuelto del revés: los esclavos se llaman señores, los débiles se llaman fuertes, la bajeza se denomina nobleza. Se dice que alguien es noble y fuerte porque carga: carga con el peso de los valores «superiores», se siente responsable. Incluso con la vida, sobre todo con la vida, le parece duro cargar. Las evaluaciones son deformadas hasta tal punto que ya no se puede ver que el cargador es un esclavo, que con lo que carga es con una esclavitud, que el portalastres es un endeble —lo contrario de un creador, de un bailarín. Porque, en verdad, no se carga sino a fuerza de debilidad, no se obliga a cargar sino a voluntad de nada (cf. el Bufón de Zaratustra, y el personaje del Asno).

Las precedentes etapas del nihilismo corresponden, según Nietzsche, a la religión judía y después a la cris-

tiana. Pero cuánto de ello está preparado por la filosofía griega, es decir, por la degeneración de la filosofía en Grecia. Desde un punto de vista más general, Nietzsche muestra cómo esas etapas corresponden también a la génesis de las grandes categorías del pensamiento. El Yo, el Mundo, Dios, la causalidad, la finalidad, etc. —Pero el nihilismo no se detiene ahí y prosigue un camino que recorre toda nuestra historia.

4º *La muerte de Dios*: momento de la recuperación. Durante mucho tiempo, la muerte de Dios se nos aparece como un drama intrarreligioso, como un asunto entre el Dios judío y el Dios cristiano. Hasta el punto de que ya no sabemos bien si es el Hijo quien muere, merced al resentimiento del Padre, o si es el Padre quien muere, para que el Hijo sea independiente (y se torne «cosmopolita»). Pero ya San Pablo funda el cristianismo sobre la idea de que Cristo muere por *nuestros* pecados. Con la Reforma, la muerte de Dios se convierte cada vez más en un asunto entre Dios y el hombre. Hasta el día en que el hombre se descubre como quien mata a Dios y quiere asumirse en cuanto tal y cargar con ese nuevo peso. Quiere la consecuencia lógica de esta muerte: convertirse él mismo en Dios, reemplazar a Dios.

La idea de Nietzsche es que la muerte de Dios es un gran acontecimiento ruidoso, pero no suficiente. Porque el «nihilismo» continúa, apenas cambia de

forma. El nihilismo significaba hasta este momento: depreciación, negación de la vida en nombre de los valores superiores. Y ahora: negación de esos valores superiores, reemplazo por valores humanos —demasiado humanos (la moral reemplaza a la religión; la utilidad, el progreso, la historia misma reemplazan a los valores divinos). Nada ha cambiado, porque se trata de la misma vida reactiva, de la misma esclavitud, que triunfaba a la sombra de los valores divinos y que triunfa ahora mediante los valores humanos. Se trata del mismo cargador, del mismo Asno, que seguía cargado con el peso de las reliquias divinas, de las cuales respondía ante Dios, y que ahora se carga él solo, en forma de autorresponsabilidad. Se ha dado incluso un paso más en el desierto del nihilismo: se pretende abarcar toda la Realidad, pero solamente se abarca lo que ha quedado de los valores superiores, el residuo de las fuerzas reactivas y de la voluntad de nada. Por eso es por lo que Nietzsche, en el libro IV de *Zaratustra*, traza la gran miseria de los que llama «Hombres superiores». Éstos quieren reemplazar a Dios y cargan con los valores humanos, creen incluso recobrar la Realidad, recobrar el sentido de la afirmación. Pero la única afirmación de la que son capaces es solamente la del «Sí» del Asno, I-A, la propia fuerza reactiva que se carga con los productos del nihilismo, y que cree decir sí cada vez que *carga* con un no. (Dos obras modernas

son profundas meditaciones sobre el Sí y el No, sobre su autenticidad o su mistificación: Nietzsche y Joyce.)

5º *El último hombre y el hombre que quiere perecer*: momento del fin. La muerte de Dios es, pues, un acontecimiento, pero que espera aún su sentido y su valor. Mientras no cambiemos de principio de evaluación, mientras reemplacemos los viejos valores por nuevos, marcando solamente nuevas combinaciones entre las fuerzas reactivas y la voluntad de nada, nada ha cambiado, estamos siempre en el reino de los valores *establecidos*. Sabemos efectivamente que hay valores que nacen viejos y que, desde su nacimiento, dan pruebas de su conformidad, de su conformismo, de su inaptitud para perturbar cualquier orden establecido. Y, sin embargo, a cada paso, el nihilismo avanza más, la inanidad se revela mejor. Pues lo que aparece en la muerte de Dios es que la alianza de las fuerzas reactivas y de la voluntad de nada, del Hombre reactivo y del Dios nihilista, está rompiéndose: el hombre ha pretendido prescindir de Dios, equivaler a Dios. Los conceptos nietzscheanos son categorías del inconsciente. Lo importante es la manera en que el drama prosigue en el inconsciente: cuando las fuerzas reactivas pretenden seguir sin «voluntad», ruedan cada vez más lejos dentro del abismo de la nada, dentro de un mundo cada vez más despojado de valores, divinos e incluso humanos. Al final de los Hombres superiores surge *el último*

hombre, el que dice: todo es en vano, ¡antes apagarse pasivamente! ¡Antes una nada de voluntad que una voluntad de nada! Pero, aprovechando esta ruptura, la voluntad de nada a su vez se vuelve contra las fuerzas reactivas, se convierte en la voluntad de negar la vida reactiva misma e inspira al hombre las ganas de destruirse activamente. Así pues, más allá del último hombre, hay aún *el hombre que quiere perecer*. Y, en este punto de acabamiento del nihilismo (Medianoche), todo está listo —listo para una transmutación[1].

★

La transmutación de todos los valores se define así: un devenir activo de las fuerzas, *un triunfo de la afirmación dentro de la voluntad de poder*. En el reino del nihilismo, lo negativo es la forma y el fondo de la voluntad de poder; la afirmación es solamente secundaria, subordinada a la negación, recolectora y portadora de los frutos de lo negativo. De manera que el Sí del Asno, I-A, es un falso sí, algo así como una caricatura de afirmación. Ahora todo cambia: la afirmación se torna

[1] Esta distinción entre *el último hombre* y *el hombre que quiere perecer* es fundamental en la filosofía de Nietzsche: cf., por ejemplo, en *Zaratustra*, la diferencia entre la predicción del adivino («El adivino», libro II) y la llamada de Zaratustra (Prólogo, 4 y 5). Ver los textos 21 y 23.

esencia o la voluntad de poder misma; en cuanto a lo negativo, subsiste, pero como el modo de ser de quien afirma, como la agresividad propia de la afirmación, como el relámpago anunciador y el trueno que sigue a lo afirmado —como la crítica total que acompaña a la creación. De este modo Zaratustra es la afirmación pura, pero siendo precisamente quien lleva la negación a su grado supremo, haciendo de ella una acción, una instancia al servicio de quien afirma y de quien crea[1]. El Sí de Zaratustra se opone al Sí del Asno, tal como crear se opone a cargar. El No de Zaratustra se opone al No del Asno, tal como la agresividad se opone al resentimiento. La transmutación significa esa vuelta del revés de las relaciones afirmación-negación. Pero se ve que la transmutación sólo es posible al final del nihilismo. Ha sido preciso ir hasta el último de los hombres, después hasta el hombre que quiere perecer, para que la negación misma, *volviéndose finalmente contra las fuerzas reactivas*, se convierta en una acción y se ponga al servicio de una afirmación superior (de ahí la fórmula de Nietzsche: el nihilismo vencido, pero vencido por sí mismo...).

La afirmación es la más alta potencia de la voluntad. Pero ¿qué es lo afirmado? La Tierra, la vida. Pero ¿qué forma toman la Tierra y la vida cuando son objeto de

[1] Cf. texto nº 24.

afirmación? Forma desconocida para nosotros que solamente habitamos la superficie desolada de la Tierra y que no vivimos sino estados próximos a cero. Lo que el nihilismo condena y se esfuerza por negar no es tanto el Ser, porque el Ser, se sabe desde hace mucho tiempo, se parece a la Nada como a un hermano. Es más bien lo múltiple, es más bien el devenir. El nihilismo considera el devenir como algo que *se debe* expiar y que debe ser reabsorbido en el Ser; considera lo múltiple como algo injusto que debe ser juzgado y reabsorbido en lo Uno. El devenir y lo múltiple son culpables, ésa es la primera palabra, y la última, del nihilismo. Por lo tanto, en el reino del nihilismo, los móviles de la filosofía son negros sentimientos: un «descontento», no se sabe qué angustia, qué inquietud de vivir — un oscuro sentimiento de culpabilidad. Por el contrario, la primera figura de la transmutación eleva lo múltiple y el devenir a la potencia más alta: hacen de ella el objeto de una afirmación. Y en la afirmación de lo múltiple hay la alegría práctica de lo diverso. La alegría surge como si fuera el único móvil para filosofar. La valoración de los sentimientos negativos o de las pasiones tristes, ahí es donde se encuentra la mistificación sobre la que el nihilismo funda su poder. (Ya Lucrecio y Spinoza escribieron páginas definitivas a este respecto. Antes que Nietzsche, conciben la filosofía como la potencia de afirmar, como la lucha práctica

contra las mistificaciones, como la expulsión de lo negativo.)

Lo múltiple es afirmado en cuanto múltiple, el devenir es afirmado en cuanto devenir. Es como decir a la vez que la afirmación misma es múltiple, que ella misma deviene y se convierte en ella misma; y que el devenir y lo múltiple son ellos mismos afirmaciones. Hay como un juego de espejos en la afirmación bien comprendida: «Eterna afirmación... ¡Eternamente soy tu afirmación!» La segunda figura de la transmutación es la afirmación de la afirmación, el desdoblamiento, la pareja divina Diónisos-Ariadna.

Diónisos se deja reconocer en todos los caracteres precedentes. Estamos lejos del primer Diónisos, el que Nietzsche concebía bajo la influencia de Schopenhauer, que reabsorbe la vida en un Fondo original y que forma alianza con Apolo para producir la tragedia. Es verdad que, desde *El nacimiento de la tragedia*, Diónisos era definido por su oposición a Sócrates, más aún que por su alianza con Apolo: Sócrates juzgaba y condenaba la vida en nombre de los valores superiores, pero Diónisos presentía que la vida no tiene que ser juzgada, que ella es bastante justa, bastante santa para consigo misma. Ahora bien, a medida que Nietzsche avanza en su obra, se le aparece la verdadera oposición: ya ni siquiera Diónisos contra Sócrates, sino Diónisos contra el Crucificado. Su martirio parece común, pero

la interpretación, la evaluación de ese martirio difieren: por un lado, el testimonio contra la vida, la empresa de venganza que consiste en negar la vida; por el otro lado, la afirmación de la vida, la afirmación del devenir y de lo múltiple, hasta en la dilaceración y los miembros dispersos de Diónisos[1]. Danza, ligereza, risa, son las propiedades de Diónisos. En cuanto potencia de la afirmación, Diónisos evoca un espejo en su espejo, un anillo en su anillo: es precisa una segunda afirmación para que la afirmación misma sea afirmada. Diónisos tiene una novia, Ariadna («Tienes orejas pequeñas, tienes mis orejas: pon una palabra cuerda en ellas»). La única palabra cuerda es Sí. Ariadna concluye el conjunto de relaciones que definen a Diónisos y al filósofo dionisíaco.

Lo múltiple no está ya sometido a la jurisdicción de lo Uno, ni el devenir a la del Ser. Pero Ser y Uno hacen algo mejor que perder su sentido, toman uno nuevo. Porque ahora lo Uno se dice de lo múltiple en cuanto múltiple (astillas o fragmentos); el Ser se dice del devenir en cuanto devenir. Ésa es la vuelta del revés nietzscheana, o la tercera figura de la transmutación. Ya no se opone el devenir al Ser, lo múltiple a lo Uno (por ser esas mismas oposiciones categorías esenciales del nihi-

[1] Cf. texto nº 9.

lismo). Por el contrario, se afirma lo Uno de lo múltiple, el Ser del devenir. O bien, como dice Nietzsche, se afirma la necesidad del azar. Diónisos es jugador. El verdadero jugador convierte el azar en un objeto de afirmación: afirma los fragmentos, los miembros del azar; de esta afirmación nace el número necesario, que vuelve a traer la tirada de dados. Se ve cuál es esta tercera figura: el juego del eterno Retorno. Regresar es precisamente el ser del devenir, lo uno de lo múltiple, la necesidad del azar. Hay por tanto que evitar hacer del eterno Retorno un *retorno de lo Mismo*. Eso sería desconocer la forma de la transmutación, y el cambio en la relación fundamental. Pues lo Mismo no preexiste a lo diverso (excepto en la categoría del nihilismo). *Lo que regresa no es lo Mismo*, porque el regresar es la forma original de lo Mismo, que se dice solamente de lo diverso, de lo múltiple, del devenir. Lo Mismo no regresa, el regresar y sólo él es lo Mismo de lo que deviene.

Va en esto la esencia del eterno Retorno. Esta cuestión del eterno Retorno debe quedar despejada de toda clase de temas inútiles o falsos. Nos preguntamos a veces cómo ha podido Nietzsche creer nuevo y prodigioso semejante pensamiento, que parece no obstante frecuente en los antiguos: pero precisamente Nietzsche sabía bien que no se encuentra en los antiguos, ni en Grecia ni en Oriente, excepto de una manera parcial e incierta, en un sentido muy distinto al del nietzscheísmo. Ya Nietzsche manifestaba las reservas

más expresas acerca de Heráclito. Y que ponga el eterno Retorno en boca de Zaratustra, como una serpiente en la garganta, solamente significa que le presta al personaje antiguo de Zoroastro lo que era menos capaz de concebir. Nietzsche explica que toma el personaje de Zaratustra como un eufemismo, o mejor dicho, como una antífrasis y una metonimia, concediéndole inmediatamente el beneficio de conceptos nuevos que él no podía formar[1].

Nos preguntamos también lo que hay de sorprendente en el eterno Retorno, si consiste en un ciclo, es decir, en un retorno del Todo, en un retorno de lo Mismo, en un retorno a lo Mismo: pero, precisamente, no se trata de eso. El secreto de Nietzsche *es que el*

[1] Cf. *Ecce Homo*, «Por qué soy un destino», § 3. — En último término, es muy dudoso que la idea del eterno Retorno haya sido nunca sostenida en el mundo antiguo. El pensamiento griego en su conjunto es muy reticente ante este tema: cf. el reciente libro de Charles Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes* (Klinsieck, 1953). Y, según la opinión de los especialistas, lo mismo sucede con el pensamiento chino, o hindú, o iraní, o babilónico. La oposición de un tiempo circular en los antiguos y de un tiempo histórico en los modernos es una idea fácil e inexacta. Por todos los conceptos podemos, con el propio Nietzsche, considerar el eterno Retorno como un descubrimiento nietzscheano, que tiene únicamente premisas antiguas.

eterno Retorno es selectivo. Y doblemente selectivo. En primer lugar como pensamiento. Porque nos da una ley para la autonomía de la voluntad desembarazada de toda moral: lo que yo quiera (mi pereza, mi gula, mi cobardía, tanto mi vicio como mi virtud) «debo» quererlo de tal manera que quiera también su eterno Retorno. Se halla eliminado el mundo de los «semiquereres», todo eso que queremos a condición de decir: una vez, nada más que una vez. Incluso una cobardía, una pereza que quisieran su eterno Retorno se tornarían algo distinto de una pereza, de una cobardía: se tornarían activas y se convertirían en potencias de afirmación.

Y el eterno Retorno no es sólo el pensamiento selectivo, sino también el Ser selectivo. Únicamente regresa la afirmación, únicamente regresa lo que puede ser afirmado, únicamente la alegría retorna. Todo lo que puede ser negado, todo lo que es negación, es expulsado por el movimiento mismo del eterno Retorno. Nos tememos que las combinaciones del nihilismo y de la reacción no regresan eternamente. El eterno Retorno debe ser comparado con una rueda; pero el movimiento de la rueda está dotado de un poder centrífugo, que ahuyenta todo lo negativo. Ya que el ser se afirma del devenir, expulsa de sí todo lo que contradice la afirmación, todas las formas del nihilismo y de la reacción:

mala conciencia, resentimiento..., sólo se los verá una vez.

Sin embargo, en muchos textos, Nietzsche considera el eterno Retorno como un ciclo donde todo regresa; donde lo Mismo regresa, y que regresa a lo mismo. —Pero ¿qué significan esos textos? Nietzsche es un pensador que «dramatiza» las Ideas, es decir, que las presenta como acontecimientos sucesivos, a niveles diversos de tensión. Lo hemos visto ya en el caso de la muerte de Dios. Del mismo modo, el eterno Retorno es objeto de dos exposiciones (y habría habido aún más si la obra no hubiera sido interrumpida por la locura, impidiendo una progresión que el propio Nietzsche había concebido explícitamente). Ahora bien, de las dos exposiciones que nos quedan, una concierne a Zaratustra *enfermo* y otra a Zaratustra *convaleciente y casi curado*. Lo que hace que Zaratustra enferme es precisamente la idea del ciclo: la idea de que Todo regrese, de que lo Mismo regrese, y de que todo regrese a lo mismo. Porque en ese caso el eterno Retorno no es sino una hipótesis, una hipótesis banal a la vez que terrorífica. Banal porque equivale a una certidumbre natural, animal, inmediata (por eso es por lo que Zaratustra, cuando el águila y la serpiente se esfuerzan en consolarlo, les responde: habéis convertido el eterno Retorno en una «cantilena», habéis reducido el eterno Retorno a una fórmula bien conocida, demasiado

conocida)[1]. Terrorífica también, porque, si es verdad que todo regresa, y que regresa a lo mismo, entonces el hombre pequeño y mezquino, el nihilismo y la reacción también regresarán (por eso es por lo que Zaratustra clama su gran asco, su gran desprecio, y declara que no puede, que no quiere, que no se atreve a decir el eterno Retorno)[2].

¿Qué ha sucedido cuando Zaratustra está convaleciente? ¿Simplemente se ha impuesto soportar lo que hasta hace un instante no soportaba? Acepta el eterno Retorno, capta su alegría. ¿Se trata solamente de un cambio psicológico? Evidentemente no. Se trata de un cambio en la comprensión y la significación del eterno Retorno mismo. Zaratustra reconoce que, estando enfermo, no había comprendido en absoluto el eterno Retorno. Que éste no es un ciclo, que no es retorno de lo Mismo, ni retorno a lo mismo. Que no es una lisa y llana evidencia natural, destinada especialmente a los animales, ni un triste castigo moral, destinado especialmente a los hombres. Zaratustra comprende la identidad «eterno Retorno=Ser selectivo». ¿Cómo lo que es reactivo y nihilista, lo negativo, podría regresar, desde el momento en que el eterno Retorno es el ser

[1] Cf. *Así habló Zaratustra*, III, «El convaleciente», § 2.

[2] Cf. texto nº 27.

que se dice únicamente de la afirmación, del devenir en acción? Rueda centrífuga, «supremo astro del Ser, que ningún deseo alcanza, que ningún no mancilla». El eterno Retorno es la Repetición, pero es la Repetición que selecciona, la Repetición que salva. Prodigioso secreto de una repetición liberadora y selectiva.

La transmutación tiene, por consiguiente, un cuarto y último aspecto: implica y produce el superhombre. Porque, en su esencia humana, el hombre es un ser reactivo, que combina sus formas con el nihilismo. El eterno Retorno lo repele y lo expulsa. A la transmutación le atañe una conversión radical de esencia, que se produce en el hombre, pero que produce el superhombre. El superhombre designa exactamente la recogida de todo lo que puede ser afirmado, la forma superior de lo que es, el tipo que representa el Ser selectivo, el vástago y la subjetividad de este ser. Está por lo tanto en el cruce de dos genealogías. Por una parte, es producido en el hombre, por mediación del último hombre y del hombre que quiere perecer, pero más allá de ellos, como un desgarramiento y una transformación de la esencia humana. Pero, por otra parte, aunque producido en el hombre, no es producido por el hombre: es el fruto de Diónisos y de Ariadna. El propio Zaratustra sigue la primera línea genealógica; así pues, permanece por debajo de Diónisos, es su profeta o su anuncia-

dor. Zaratustra llama al superhombre su niño, pero es superado por él, cuyo verdadero padre es Diónisos[1]. Se completan así las figuras de la transmutación: Diónisos o la afirmación; Diónisos-Ariadna o la afirmación desdoblada; el eterno Retorno, o la afirmación redoblada; el superhombre, o el tipo y el producto de la afirmación.

★

Nosotros, lectores de Nietzsche, debemos evitar cuatro posibles contrasentidos: 1º) sobre la voluntad de poder (creer que la voluntad de poder significa «deseo de dominar» o «querer el poder»); 2º) sobre los fuertes y los débiles (creer que los más «poderosos», en un régimen social, son por el mismo motivo «fuertes»); 3º) sobre el eterno Retorno (creer que se trata de una vieja idea, tomada de los griegos, de los hindúes, de los babilonios...; creer que se trata de un ciclo, o de un retorno de lo Mismo, de un retorno a lo mismo); 4º) sobre las últimas obras (creer que esas obras son excesivas o que están ya descalificadas por la locura).

[1] Cf. texto nº 11.

DICCIONARIO DE LOS PRINCIPALES PERSONAJES DE NIETZSCHE

Águila (y Serpiente).— Son los animales de Zaratustra. La serpiente se enrolla alrededor del cuello del águila. Ambos expresan por tanto el eterno Retorno como Alianza, como anillo de los anillos, como esponsales de la pareja divina Diónisos-Ariadna. Pero lo expresan de manera animal, como una certidumbre inmediata o una evidencia natural. (Se les escapa la esencia del eterno Retorno, es decir, su carácter selectivo, tanto desde el punto de vista del pensamiento como desde el Ser.) También convierten el eterno Retorno en una «cháchara», en una «cantilena». Más aún: la serpiente desenrollada expresa lo que hay de insoportable y de imposible en el eterno Retorno, en tanto que se lo tome por una certidumbre natural según la cual «todo regresa».

Araña (o Tarántula).— Es el espíritu de la venganza o del resentimiento. Su poder de contagio es su veneno. Su voluntad es una voluntad de castigar y de juzgar. Su arma es el hilo, el hilo de la moral. Su predicación es la igualdad (¡que todo el mundo se vuelva semejante a ella!).

Ariadna (y Teseo).— Es el Ánima. Fue amada por Teseo, y ella lo amó. Pero precisamente entonces ella tenía el hilo, era un poco araña, fría criatura del resentimiento. Teseo es el Héroe, una imagen del Hombre superior. Tiene todas las inferioridades del «Hombre superior»: cargar, asumir, no saber desuncirse, ignorar la ligereza. En tanto que Ariadna ama a Teseo, y es amada por él, su feminidad permanece aprisionada, ligada por el hilo. Pero cuando Diónisos-Toro se acerca, aprende lo que es la verdadera afirmación, la verdadera ligereza. Se convierte en el Ánima afirmativa, que dice Sí a Diónisos. Entre ambos forman la pareja constituyente del eterno Retorno y engendran al superhombre. Porque: «cuando el héroe abandonó el alma, solamente entonces se acerca en sueños el superhéroe».

Asno (o Camello).— Son animales del desierto (nihilismo). Cargan, cargan con fardos hasta el fondo del desierto. El Asno tiene dos defectos: su *No* es un falso

no, un «no» del resentimiento. Y aún más, su Sí (I-A, I-A) es un falso sí. Cree que afirmar significa *cargar, asumir*. El asno es en primer lugar el animal cristiano: carga con el peso de los valores llamados «superiores a la vida». Tras la muerte de Dios, carga consigo mismo, carga con el peso de los valores «humanos», pretende asumir «lo real tal como es»: es desde entonces el nuevo dios de los «Hombres superiores». De cabo a rabo, el Asno es la caricatura y la traición del Sí dionisíaco; afirma, pero sólo afirma los productos del nihilismo. Por lo tanto, sus largas orejas se oponen a las pequeñas orejas, redondas y laberínticas, de Diónisos y de Ariadna.

Bufón (Mono, Enano o Demonio).— Es la caricatura de Zaratustra. Lo imita, pero como la pesadez imita la ligereza. Representa también el peor peligro de Zaratustra: la traición de la doctrina. El bufón desprecia, pero su desprecio procede del resentimiento. Es el espíritu de la pesadez. Lo mismo que Zaratustra, él pretende superar, dejar atrás. Pero para él dejar atrás significa: o bien hacer que carguen con él (trepar a los hombros del hombre y del propio Zaratustra), o bien saltar por encima. Son los dos contrasentidos posibles acerca del «Superhombre».

Cristo (San Pablo y Buda).— 1º) Representa un momento esencial del nihilismo: el de la mala conciencia, tras el resentimiento judío. Pero siempre se trata de la misma empresa de venganza y de enemistad contra la vida; porque el amor cristiano únicamente valora los aspectos enfermos y desolados de la vida. Con su muerte, Cristo parece volverse independiente del Dios judío: se vuelve universal y «cosmopolita». Pero tan sólo ha encontrado un nuevo medio de juzgar la vida, de universalizar la condena de la vida, interiorizando la culpa (mala conciencia). Cristo habría muerto por nosotros, ¡por nuestros pecados! Esa es por lo menos la interpretación de San Pablo; y es esta interpretación la que venció en la Iglesia y en la historia. Así pues, el martirio de Cristo se opone al de Diónisos: en un caso la vida es juzgada y se debe expiar; en el otro caso, ella es lo suficientemente justa por sí misma como para justificarlo todo. «Diónisos contra el Crucificado». 2º) Pero si se busca, por debajo y más allá de la interpretación paulina, cuál era el tipo personal de Cristo, se adivina que Cristo pertenece al «nihilismo» de una manera muy distinta. Él es dulce, alegre, no condena, indiferente a cualquier culpabilidad; quiere solamente morir, desea la muerte. En ese sentido, da pruebas de un gran avance con respecto a San Pablo y representa ya la fase suprema del nihilismo, la del último Hombre, e incluso la del Hombre que quiere perecer: la fase más cercana a la transmuta-

ción dionisíaca. Cristo es «el más interesante de los decadentes», una especie de Buda. Hace posible una transmutación; desde este punto de vista, la propia síntesis de Diónisos y de Cristo se vuelve posible: «Diónisos-Crucificado».

Diónisos.— Acerca de los diferentes aspectos de Diónisos, 1°) en relación con Apolo; 2°) en oposición a Sócrates; 3°) en contradicción con Cristo; 4°) en complementariedad con Ariadna, cf. la exposición anterior de la filosofía de Nietzsche y, más adelante, los textos.

Hombres superiores.— Son múltiples, pero son la prueba de una misma empresa: tras la muerte de Dios, reemplazan los valores divinos por valores humanos. Representan por tanto el devenir de la cultura, es decir, el esfuerzo por poner al hombre en el sitio de Dios. Como el principio de evaluación permanece igual, como no se ha producido la transmutación, ellos pertenecen plenamente al nihilismo y están más cerca del bufón de Zaratustra que del propio Zaratustra. Son «fallidos», «malogrados», y ni saben reír ni jugar ni bailar. En un orden lógico su procesión es la siguiente:

1° *El último Papa*: Sabe que Dios ha muerto, pero cree que Dios se ha asfixiado a sí mismo, se ha asfixiado de piedad, al no poder soportar ya su amor por los

hombres. El último Papa se ha quedado sin señor y con todo no es libre, vive de recuerdos.

2º *Los dos reyes*: Representan el movimiento de la «moralidad de las costumbres», que se propone formar y amaestrar al hombre, producir un hombre libre por los medios más violentos y más coactivos. Por eso hay dos reyes, uno de izquierda para los medios, otro de derecha para el fin. Pero, tanto antes como después de la muerte de Dios, tanto para los medios como para el fin, la moralidad misma de las costumbres degenera, amaestra y selecciona al revés, y cae en beneficio del «populacho» (triunfo de los esclavos). Son estos dos reyes los que introducen al Asno, de quien los hombres superiores en su conjunto harán su nuevo dios.

3º *El más repugnante de los hombres*: Él es quien ha matado a Dios, porque no soportaba su piedad. Pero siempre es el viejo hombre, todavía más feo: en lugar de la mala conciencia de un Dios que ha muerto por él, experimenta la mala conciencia de un Dios que él ha matado; en lugar de la piedad que procede de Dios, conoce la piedad que procede de los hombres, la piedad del populacho, aún más insoportable. Él es quien dirige la letanía del Asno y suscita el falso «Sí».

4º *El hombre de la sanguijuela*: Ha querido reemplazar los valores divinos, la religión e incluso la moral por el conocimiento. El conocimiento debe ser científico, exacto, incisivo: poco importa entonces que su objeto

sea pequeño o grande; el exacto conocimiento de la cosa más ínfima reemplazará nuestra creencia en los vagos «grandes» valores. He ahí por qué el hombre cede su brazo a la sanguijuela y se propone como tarea y como ideal el conocer una cosa totalmente ínfima: el cerebro de la sanguijuela (sin ascender a las causas primeras). Pero el hombre de la sanguijuela no sabe que el conocimiento es la propia sanguijuela y que él toma el relevo de la moral y de la religión desde el momento en que persigue el mismo objetivo que ellas: sajar la vida, mutilar y juzgar la vida.

5º *El Mendigo voluntario*: Éste ha renunciado incluso al conocimiento. Cree solamente en la felicidad humana, busca la felicidad en la Tierra. Pero la felicidad humana, por lisa y llana que sea, ni siquiera se encuentra en el populacho, animada como está por el resentimiento y la mala conciencia. La felicidad humana se encuentra únicamente entre las vacas.

6º *El Mago*: Es el hombre de la mala conciencia, la cual prosigue tanto en el reino de Dios como después de la muerte de Dios. La mala conciencia es esencialmente comediante, exhibicionista. Desempeña todos los papeles, incluso el del ateo, incluso el del poeta, incluso el de Ariadna. Pero ella siempre miente y recrimina. Al decir «por mi culpa», quiere suscitar piedad, inspirar culpabilidad incluso a los que son fuertes,

hacer que sienta vergüenza todo lo viviente, propagar su veneno. «¡Tu queja contiene un señuelo».

7º *La Sombra viajera*: Es la actividad de la cultura, que ha buscado, en todas partes, realizar su objetivo (el hombre libre, seleccionado y amaestrado): en el reino de Dios, después de la muerte de Dios, en el conocimiento, en la felicidad, etc. En ninguna parte ha logrado su objetivo, porque ese objetivo mismo es una Sombra. Ese objetivo, el Hombre superior, es él mismo algo fallido, algo malogrado. Es la Sombra de Zaratustra, en absoluto otra cosa que su sombra, que le sigue a todas partes, pero desaparece en las horas importantes de la Transmutación, Medianoche y Mediodía.

8º *El Adivino*: Dice «todo es vano». Anuncia la última fase del nihilismo: el momento en que el hombre, después de haber medido la vanidad de su esfuerzo por reemplazar a Dios, preferirá no querer nada en absoluto, antes que querer la nada. El adivino anuncia por tanto al *último hombre*. Al prefigurar el final del nihilismo, ya va más lejos que los hombres superiores. Pero lo que se le escapa es lo que está aún más allá del último hombre: *el hombre que quiere perecer*, el hombre que quiere su propio ocaso. Con éste el nihilismo se acaba realmente, es vencido por sí mismo: la transmutación y el superhombre están cercanos.

Zaratustra (y el León): Zaratustra no es Diónisos, sino solamente su profeta. Hay dos maneras de expresar esta subordinación. Sería posible decir en primer lugar que Zaratustra no va más allá del «No». Este «No» sin duda no es ya el del nihilismo: es el «No sagrado» del León. Es la destrucción de todos los valores establecidos, divinos y humanos, que componían precisamente el nihilismo. Es el «No» transnihilista, inherente a la transmutación. Por consiguiente, Zaratustra parece haber terminado su tarea cuando hunde sus manos en la melena del León. —Pero en verdad Zaratustra va más allá del No, aunque fuere sagrado o transmutante. Participa plenamente de la afirmación dionisíaca, es ya la idea de esta afirmación, la idea de Diónisos. Al igual que Diónisos desposa a Ariadna en el eterno Retorno, Zaratustra encuentra sus esponsales en el eterno Retorno. Al igual que Diónisos es el padre del Superhombre, Zaratustra llama al Superhombre su hijo. Con todo, Zaratustra es dejado atrás por sus propios hijos; no es más que el pretendiente, no el elemento constituyente del anillo del eterno Retorno. No produce el Superhombre, vela por esta producción en el hombre, creando todas las condiciones en las que el hombre se sobrepasa y es sobrepasado, y en las que el León se convierte en Niño.

La obra

—1872: *El nacimiento de la tragedia*
—1873: *Consideraciones intempestivas*. I, *David Strauss*
—1874: *Ibid.* II, *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia*; *Ibid.* III, *Schopenhauer educador*
—1876: *Ibid.* IV, *Richard Wagner en Bayreuth*
—1878: *Humano, demasiado humano*
—1879: *El caminante y su sombra*
—1881: *Aurora*
—1882: *La gaya ciencia*, I-IV
—1883: *Así habló Zaratustra*, I-II
—1884: *Ibid.*, III
—1885: *Ibid.*, IV
—1886: *Más allá del bien y del mal*
—1887: *La genealogía de la moral; La gaya ciencia*, V
—1888: *El caso Wagner; El crepúsculo de los ídolos; El Anticristo; Nietzsche contra Wagner; Ecce Homo.* (De estos cinco libros, sólo *El caso Wagner* fue publicado por Nietzsche antes de su enfermedad.)

La obra de Nietzsche comprende además estudios filológicos, conferencias y cursos, poemas, composiciones musicales y, sobre todo, gran cantidad de notas (de donde se extrajo *La voluntad de poder).*

Hasta la fecha (1965), las principales ediciones de conjunto son: la del Nietzsche-Archiv (19 volúmenes, Leipzig, 1895-1913); la «Musarion Ausgabe» (23 vol., Munich, 1922-1929); la de Schlechta (3 vol., Munich, 1954).

Estas ediciones no responden completamente a las exigencias críticas normales. Es probable que esta laguna quede cubierta por los trabajos de los señores Colli y Montinari. La N.R.F. ha emprendido en Francia la publicación de las Obras Completas a partir de esta edición.

El problema lo plantea el papel de la hermana. Su influencia en el Nietzsche-Archiv fue total. Pero acaso haya que distinguir varias cuestiones —que el señor Schlechta, en recientes polémicas, tiende a mezclar.

1º ¿Hay falsificaciones? —Más bien malas lecturas y desplazamientos de textos, en las obras de 1888.

2º Cuestión de *La voluntad de poder.* —Se sabe que *La voluntad de poder* no es un libro de Nietzsche. En las notas de los años 80 se encuentran unos 400 pasajes, numerados y repartidos en cuatro grupos. Pero un número grande de planes diferentes son de esta época. *La voluntad de poder* fue compuesta con esas 400 notas, con otras de otra época distinta, y según un plan de 1887. Sería muy importante que fueran publicados todos los planes. Y sobre todo que el conjunto de notas fuera objeto de una edición crítica y cronológica rigurosa; lo que no es el caso del señor Schlechta.

3º Cuestión del conjunto de las notas. —El señor Schlechta piensa que los «póstumos» no aportan nada esencial, que no esté en las obras publicadas por Nietzsche. Semejante punto de vista pone en tela de juicio la interpretación de la filosofía de Nietzsche.

EXTRACTOS

[Cada vez que cortamos un texto de Nietzsche, los puntos suspensivos van entre corchetes. — Cada vez que citamos un texto tomado de las notas, la referencia va precedida de un asterisco.]

A) ¿QUÉ ES UN FILÓSOFO?

« ... actuar de manera intempestiva, es decir, contra el tiempo y, así, sobre el tiempo y, espero, a favor de un tiempo por venir.» *(Consideraciones intempestivas)*

1. EL FILÓSOFO ENMASCARADO

El espíritu filosófico en un principio ha tenido siempre que disfrazarse y permanecer larvado en los tipos *anteriormente fijados* del hombre contemplativo, a guisa de sacerdote, hechicero, adivino, en general de hombre religioso, para en alguna medida siquiera *ser posible*: *el ideal ascético* durante mucho tiempo le ha servido al filósofo de forma de aparición, de presupuesto de existencia — tuvo que *representarlo* para poder ser filósofo, tuvo que *creer* en él para

poder representarlo. El ademán de apartamiento de los filósofos, peculiarmente negador del mundo, hostil a la vida, incrédulo para con los sentidos, desensualizado, el cual ha sido mantenido hasta época muy reciente y que, con ello, ha ganado vigencia casi como *actitud de filósofo por excelencia* — esa actitud es ante todo una consecuencia de la precariedad de las condiciones bajo las que la filosofía en general nació y subsistió: en la medida, a saber, en que por mucho tiempo la filosofía *no hubiera sido en absoluto posible* en la tierra sin una cáscara y una vestidura ascéticas, sin un ascético equívoco acerca de sí. Dicho de manera gráfica y clara: el *sacerdote ascético* ha mostrado hasta época muy reciente la repulsiva y sombría forma de larva, única bajo la cual a la filosofía le fue dable vivir y andar con sigilo... ¿De veras ha *cambiado* esto? El multicolor y peligroso bicho alado, ese «espíritu» que esta oruga encerraba dentro de sí, ¿de veras ha acabado al fin, gracias a un mundo más soleado, más cálido, más despejado, por abandonar su hábito y ha podido salir a la luz? ¿Existe hoy ya bastante orgullo, osadía, arrojo, aplomo, voluntad del espíritu, voluntad de responsabilidad, *libertad de la voluntad*, como para que verdaderamente de ahora en adelante en la tierra «el filósofo» — sea *posible*?.. (*La genealogía de la moral*, III, 10.)

2. El filósofo crítico

Soy un discípulo del filósofo Diónisos, preferiría ser un sátiro antes que un santo. [...] Lo último que *yo* prometería sería «mejorar» a la humanidad. No hay nuevos ídolos erigidos por mí; que los antiguos aprendan el costo de tener-

se sobre pies de barro. *Derribar ídolos* (mi palabra para «ideales») — eso sí es ya cosa de mi oficio. A la realidad se la ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se *inventó mendosamente* un mundo ideal... El «mundo verdadero» y el «mundo aparente» — dicho sin ambages: el mundo *mentido* y la realidad... La *mentira* del ideal fue hasta ahora la maldición que pendía sobre la realidad, por ella la humanidad misma ha sido hecha mendaz y se ha vuelto falsa hasta en sus instintos más bajos — hasta adorar los valores *inversos* de aquellos únicos que habrían sido para ella garantía de prosperidad, de futuro, del elevado *derecho* al futuro.

— Quien sabe respirar el aire de mis escritos sabe que es un aire de alturas, un aire *fuerte*. Uno tiene que estar hecho a ese aire, de lo contrario se corre el peligro no pequeño de resfriarse en él. El hielo está cerca, la soledad es inmensa — mas, ¡qué tranquilas yacen las cosas todas en la luz!, ¡cuán libremente respira uno!, ¡cuántas cosas siente uno *debajo* de sí! — La filosofía, tal como hasta ahora yo la he entendido y vivido, es vivir de grado en el hielo y en la alta montaña — es buscar todo lo extraño y lo problemático en el existir, todo lo que hasta ahora había sido proscrito por la moral. A partir de una larga experiencia, proporcionada por ese andar en lo *prohibido*, aprendí a ver de manera muy distinta de lo que sería deseable las causas por las cuales hasta ahora se ha moralizado e idealizado: la historia *oculta* de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres es lo que se me reveló. — ¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto es lo que se fue convirtiendo para mí, cada vez más, en auténtico medidor del valor. El error (— la creencia en el ideal —) no es la ceguera, el error es la *cobardía*...

Cada conquista, cada paso adelante en el conocimiento *se sigue* del coraje, de la dureza para consigo, de la limpieza para consigo... Yo no refuto los ideales, solamente me pongo guantes ante ellos... *Nitimur in vetitum*: bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora se prohibió por principio siempre sólo la verdad. — (*Ecce Homo*, Prólogo, 2-3.)

3. El filósofo intempestivo

Aquí, empero, vivimos las consecuencias de esa doctrina recientemente predicada desde todos los tejados de que el Estado es la meta suprema de la humanidad, y que para un hombre no hay deberes más altos que servir al Estado: en donde no reconozco yo una recaída en el paganismo, sino en la necedad. Puede ser que un hombre así, que ve en el servicio al Estado su más alto deber, no conozca realmente deberes más altos; pero por eso hay más allá, con todo, otros hombres y otros deberes — y uno de estos deberes, que al menos para mí cuenta más que el servicio al Estado, manda destruir la necedad en cualquiera de sus formas, por ende también esa necedad. Por eso me ocupo aquí con una especie de hombres cuya teleología señala algo más allá del bienestar de un Estado, con los filósofos, y con éstos sólo en lo que toca a un mundo que, a su vez, es bastante independiente del bienestar del Estado: la Cultura. De los muchos anillos que, en una mutua ligazón sin orden ni concierto, constituyen la comunidad humana, algunos son de oro y otros de tumbaga.

Ahora bien, ¿cómo considera el filósofo la Cultura en

nuestro tiempo? Desde luego que de modo muy distinto a esos catedráticos de filosofía contentos en su Estado. Casi le pasa como si estuviera percibiendo los síntomas de un completo exterminio y desarraigo de la Cultura, cuando piensa en esa universal prisa y en esa creciente velocidad de caída, en el cese de toda sosegada contemplación y simplicidad. Las aguas de la religión ya no fluyen y dejan tras de sí pantanos o estanques; las naciones se dividen de nuevo con inusitada hostilidad ansiando despedazarse. Las ciencias, cultivadas sin ninguna medida y en la más ciega especie de *laisser faire*, destrozan y disuelven toda creencia firme; los estamentos y los Estados cultivados son arrastrados por una economía financiera grandiosamente displicente. Nunca fue el mundo más mundo, nunca fue tan pobre en amor y bondad. Los estamentos cultos han dejado de ser faros o asilos en medio de toda esa mundanal inquietud; ellos mismos devienen cada día más inquietos, más carentes de ideas y de amor. Todo sirve a la barbarie venidera, el arte y la ciencia actuales inclusive. El hombre cultivado ha degenerado hasta convertirse en el mayor enemigo de la cultura, pues que pretende escamotear mendosamente la universal enfermedad y es un obstáculo para los médicos. Esos pobres bribones exhaustos se exasperan cuando uno habla de su debilidad y combate su nocivo espíritu mendaz. Muy gustosamente quisieran hacernos creer que son ellos quienes se habrían llevado la palma superando a todos los siglos, y se agitan con artificioso regocijo. [...]

Pero, por si fuera parcial el hecho de destacar solamente la debilidad de las líneas y el apagamiento de los colores en el cuadro de la vida moderna, la segunda parte en cualquier

caso no es en nada más grata, sino tanto más inquietante. Hay ahí de cierto fuerzas, fuerzas tremendas, pero salvajes, primigenias y absolutamente despiadadas. Se las mira con desasosegada espera, como si se mirara dentro del caldero en la cocina de una hechicera: en cualquier instante pueden ahí saltar chispas y centellas, anunciando terribles apariciones. Desde hace un siglo no estamos preparados más que para conmociones fundamentales; y si recientemente se intenta contraponer la fuerza constitutiva del llamado Estado nacional a esta profundísima tendencia moderna a desmoronarse o a estallar, sin embargo, aquél no será por mucho tiempo otra cosa que el aumento de la inseguridad y la intemperie universales. No nos engaña el hecho de que los individuos particulares se comporten como si no supieran nada de todos estos temores: su inquietud revela cuánto saben acerca de ellos; piensan en sí mismos con tamañas precipitación y exclusividad como nunca antes habían pensado en sí mismos los hombres, construyen y plantan para su día de hoy, y la caza de la felicidad nunca será mayor que cuando hay que atraparla entre hoy y mañana: porque pasado mañana acaso toque a su fin cualquier temporada de caza. Vivimos el período de los átomos, del caos atómico. (*Consideraciones intempestivas*, Schopenhauer como educador, 4.)

4. El filósofo, fisiólogo y médico

Es la fase de la *modestia de la conciencia*. Al fin entendemos al yo consciente mismo sólo como un instrumento al servicio de ese superior intelecto comprensivo: y entonces

podemos preguntar si todo *querer* consciente, si todos los *fines conscientes*, si todas las *estimaciones de valor* no son quizá sólo *medios* con los que debe *alcanzarse* algo esencialmente *distinto* de lo que parece dentro de la conciencia. A nuestro *parecer* se trata de nuestro *placer* y *displacer* — pero placer y displacer podrían ser medios en virtud de los cuales *tendríamos que realizar* algo que reside fuera de nuestra conciencia. — Hay que mostrar hasta qué punto todo lo consciente permanece *en la superficie*: qué *distintas* son la acción y la imagen de la acción, qué *poco* se sabe de lo que precede a una acción: qué fantásticos son nuestros sentimientos de «libertad de la voluntad» o de «causa y efecto»: cómo los pensamientos sólo son imágenes, cómo las palabras sólo son signos de pensamientos: el carácter inescrutable de toda acción: la superficialidad de toda alabanza y censura: *de qué manera tan esencial* es *invención* e *imaginación* aquello en lo que vivimos conscientemente, cómo en todas nuestras palabras hablamos de invenciones (también afectos), y cómo la *trabazón* de la *humanidad* estriba en un transmitir y en un permanente fabular estas invenciones: mientras que en el fondo la verdadera trabazón (por procreación) sigue su camino desconocido. [...]

En una palabra: de lo que quizá se trata en toda la evolución del espíritu es del *cuerpo*: es la *historia deviniendo sensible* del hecho de *la formación de un cuerpo superior*. Lo orgánico escala aún a grados superiores. Nuestra avidez de conocer la Naturaleza es un medio por el que el cuerpo quiere perfeccionarse. O más aún: se hacen cientos de miles de experimentos para modificar la alimentación, el modo de habitación y de vida del cuerpo: la conciencia y las estimaciones de valor en él, todas las especies de placer

y displacer son *indicios de estas modificaciones* y *experimentos. Al fin no se trata en absoluto del hombre: él debe ser superado.* (*1883)

5. El filósofo, inventor de posibilidades de vida

Ahora bien, hay vidas en las que las dificultades se acrecientan hasta lo tremendo, las vidas de los filósofos; y es preciso escuchar atentamente cuando se cuenta algo de esto, pues aquí uno se entera de algo que atañe a *posibilidades de la vida*, cuya sola noticia trae dicha y fuerza, derramando luz sobre la vida de los que vienen después; aquí todo es tan inventivo, tan meditado, tan temerario y desesperado, a par que pleno de esperanza, como por caso los viajes de los más grandes navegantes; y en verdad trátase también de algo de la misma especie, de circunnavegar los más apartados y peligrosos ámbitos de la vida. Lo sorprendente de tales vidas reside en que dos impulsos hostiles, que empujan en direcciones distintas, son aquí forzados a marchar en cierto modo bajo un único yugo; el impulso que quiere el conocimiento tiene una y otra vez que abandonar el suelo sobre el que vive el hombre y aventurarse en lo incierto, mientras que el otro, que quiere la vida, tiene una y otra vez que moverse a tientas hasta un sitio más o menos seguro en el que quepa tenerse. [...]

Por este motivo, no me canso de proponer a mi alma una serie de pensadores, de los cuales cada uno singularmente porta en sí aquella incomprensibilidad y tiene que despertar aquel asombro en lo que toca a la manera precisa en que

encontrara su posibilidad de vida: a saber, los pensadores que vivieron en el tiempo más vigoroso y más fecundo de Grecia, en el siglo anterior a las guerras médicas y en el transcurso de éstas: pues que estos pensadores descubrieron incluso *bellas posibilidades de la vida*; y a mi parecer olvidaron los griegos que vinieron después lo mejor de ello: ¿y qué pueblo podría decir hasta ahora haberlas descubierto de nuevo? [...]

La tarea que ha de cumplir el filósofo en el seno de una Cultura verdadera cuya índole es conforme a un estilo unitario no puede, desde nuestras circunstancias y vivencias, ser adivinada sin más, porque nosotros no poseemos tal Cultura. Al contrario, sólo una Cultura como fue la griega puede responder a la pregunta por esa tarea del filósofo; sólo una Cultura así puede, como he dicho, legitimar la filosofía en general, porque sólo ella sabe y puede demostrar por qué y cómo el filósofo *no* es un caminante cualquiera que, por casualidad, anda errando tan pronto por un sitio como por otro. Hay una férrea necesidad que encadena al filósofo a una verdadera Cultura; pero ¿qué ocurre cuando esa Cultura no existe? Entonces el filósofo es un cometa imprevisible, que por ello infunde temor, mientras que en caso favorable luce como un astro principal en el sistema solar de la Cultura. Los griegos legitiman al filósofo porque sólo entre ellos no es un cometa. (*1875 y *La filosofía en la época trágica de los griegos*.)

6. El filósofo legislador

Insisto en que se deje por fin de confundir a los obreros filosóficos y, en general, a los hombres científicos con los filósofos — en que justo aquí se dé rigurosamente «a cada uno lo suyo», y no demasiado a unos, ni demasiado poco a otros. Acaso sea menester para la educación del verdadero filósofo que él mismo también haya estado alguna vez en todos esos grados donde sus servidores, los obreros científicos de la filosofía, se quedan — donde *tienen que* quedarse; él mismo quizá tiene que haber sido crítico y escéptico y dogmático e historiador y, además, poeta y coleccionista y viajero y adivinador de enigmas y moralista y vidente y «espíritu libre» y casi de todo, a fin de recorrer de parte a parte el orbe de los valores y de los sentimientos de valor humanos, y a fin de *poder* mirar con ojos y conciencias múltiples desde la altura hacia toda lejanía, desde la profundidad hacia toda altura, desde el rincón hacia toda vastedad. Pero todo esto sólo son condiciones previas de su tarea: esta tarea, por su parte, quiere algo distinto — exige que él *cree valores*. Esos obreros filosóficos, siguiendo el noble modelo de Kant y de Hegel, tienen que fijar y comprimir en fórmulas cualquier gran contingente de estimaciones de valor — es decir, de antiguas *posiciones* de valor, de creaciones de valor que llegaron a ser dominantes y que por un tiempo son llamadas «verdades» — ya en el reino de lo *lógico*, ya en el de lo *político* (de lo moral), ya en el de lo *artístico*. A estos investigadores les incumbe tornar abarcable, pensable, aprehensible, manejable todo lo hasta ahora ocurrido y estimado, acortar todo lo largo, es más, «el tiempo» mismo, y *sojuzgar* el pasado entero: una inmensa y maravillosa

tarea en cuyo servicio seguramente todo orgullo sutil, toda voluntad tenaz podrán satisfacerse. *Los auténticos filósofos empero son mandantes y legisladores*: dicen «¡*así debe* ser!», ellos solos determinan el «hacia dónde» y el «para qué» del ser humano y, al hacerlo, disponen del trabajo previo de todos los obreros filosóficos, de todos los sojuzgadores del pasado — extienden su mano creadora para coger el futuro, y todo lo que es y lo que fue se convierte para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su «conocer» es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es — *voluntad de poder*. — ¿Existen hoy tales filósofos? ¿Hubo ya tales filósofos? ¿No *tiene que* haber tales filósofos?.. (*Más allá del bien y del mal*, VI, 211).

B) DIÓNISOS FILÓSOFO

> «El héroe es *jovial*, he aquí lo que ha escapado hasta ahora a los autores trágicos.» (*1882)

7. Diónisos y Apolo: su conciliación (lo Trágico)

Habremos ganado mucho para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la inteligencia lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el progresivo desenvolvimiento del arte está ligado a la duplicidad de lo *apolíneo* y lo *dionisíaco*: de manera similar a como la gene-

ración depende de la dualidad de los sexos, entre los cuales hay una lucha continua y sólo periódicamente se produce la reconciliación. Esos nombres los adoptamos de los griegos, los cuales hacen perceptibles para el hombre perspicaz las profundas doctrinas secretas de su visión del arte, no, ciertamente, en conceptos, sino en las figuras penetrantemente claras del mundo de sus dioses. Con sus dos divinidades del arte, Apolo y Diónisos, enlázase nuestro conocimiento de que en el mundo griego existe una tremenda antítesis, en cuanto a origen y metas, entre el arte figurativo, arte apolíneo, y el arte no figurativo de la música, en cuanto arte de Diónisos: estos dos impulsos tan distintos marchan el uno al lado del otro, la mayoría de las veces en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a alumbrar obras cada vez nuevas y más vigorosas, para en ellas perpetuar la lucha de aquella antítesis que la palabra «arte», común a ambos, salva sólo aparentemente; hasta que, al fin, por un portentoso acto metafísico de la «voluntad» helénica, se presentan apareados entre sí y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a un tiempo dionisíaca y apolínea de la tragedia ática.

Para hacer visibles esos dos impulsos, pensémoslos por de pronto como los mundos artísticos separados del *sueño* y de la *embriaguez*; entre los cuales fenómenos fisiológicos se observa una antítesis correspondiente a la que existe entre lo apolíneo y lo dionisíaco. [...] [1]

[1] No podemos citar el desarrollo de este tema. Nietzsche caracteriza a Apolo por el sueño; la profecía como verdad del sueño; la medida como límite del sueño; y el principio de individuación como bella apariencia. Caracteriza a Diónisos por la embriaguez; la desmesura

Conforme a este conocimiento, hemos de comprender la tragedia griega como el coro dionisíaco que siempre de nuevo torna a descargarse en un apolíneo mundo de imágenes. Esas partes corales entretejidas en la tragedia son, pues, en cierto modo, el seno materno de todo el llamado diálogo, esto es, del mundo escénico en su conjunto, del drama propiamente dicho. En múltiples descargas sucesivas este fondo originario de la tragedia irradia esa visión del drama: la cual es en un todo aparición onírica y, en esa medida, de naturaleza épica, pero que, por otro lado, en cuanto objetivación de un estado dionisíaco, no representa la redención apolínea en la apariencia, sino, por el contrario, la ruina del individuo y su fundirse en uno con el ser originario. El drama es, por tanto, la acción apolínea de hacer sensibles conocimientos y efectos dionisíacos. [...] Los fenómenos apolíneos, en los cuales Diónisos se objetiva, no son ya «un eterno mar, un cambiante vaivén, un ardiente vivir», como lo es la música del coro, no son ya aquellas fuerzas sólo sentidas, pero no condensadas en imagen, en las cuales el entusiasmado servidor de Diónisos barrunta la cercanía del dios: ahora son la claridad y la solidez de la forma épica las que le hablan desde la escena, ahora Diónisos no habla ya a través de fuerzas, sino en calidad de héroe épico, casi con el habla de Homero. (*El nacimiento de la tragedia*, 1 y 8.)

como verdad de la embriaguez; la resolución o la disolución del individuo en un Fondo original. En la continuación de su obra, Nietzsche encontrará otros rasgos para definir a Diónisos (pero entonces lo definirá en función de otros personajes distintos de Apolo).

8. Diónisos y Sócrates: su oposición (la Dialéctica)

Una clave del ser de Sócrates nos es ofrecida por aquel prodigioso fenómeno designado como «daimónion de Sócrates». En situaciones especiales, cuando su tremendo intelecto vacilaba, encontraba un firme sostén gracias a una voz divina que en tales momentos se expresaba. Esta voz, cuando viene, siempre *disuade*. La sabiduría instintiva se muestra en esta naturaleza enteramente anormal únicamente para enfrentarse acá y allá al conocer consciente *poniéndole trabas*. Mientras que, por el contrario, en todos los hombres productivos el instinto es precisamente la fuerza creadora y afirmativa, conduciéndose la conciencia de manera crítica y disuasiva, en Sócrates se convierte el instinto en crítico, la conciencia, en creador — ¡una verdadera monstruosidad *per defectum*! [...]

Sócrates, el héroe dialéctico del drama platónico, nos recuerda a la naturaleza afín del héroe euripídeo, el cual tiene que defender sus acciones con argumentos y contraargumentos, corriendo así tantas veces el peligro de perder nuestra compasión trágica: pues quién iba a desconocer el elemento *optimista* en la esencia de la dialéctica, el cual en cada razonamiento se celebra a sí mismo con júbilo y no puede respirar más que en unas frías claridad y conciencia: elemento optimista que, una vez penetrado en la tragedia, tiene que asfixiar poco a poco las regiones dionisíacas de ésta y empujarla necesariamente a la autoaniquilación — hasta el salto mortal que acaba en el espectáculo bur-

gués. Basta con tener presentes las consecuencias de las frases socráticas: «La virtud es el saber; se peca sólo por ignorancia; el virtuoso es el feliz»; en estas tres formas fundamentales del optimismo reside la muerte de la tragedia. Pues que ahora el héroe virtuoso tiene que ser un dialéctico, ahora tiene que existir un lazo necesario y visible entre la virtud y el saber, entre la fe y la moral, ahora la solución trascendental de la justicia dada por Esquilo está rebajada al trivial e insolente principio de la «justicia poética», con su habitual *deus ex machina*. [...]

La dialéctica optimista expulsa de la tragedia con el látigo de sus silogismos a la *música*: esto es, destruye la esencia de la tragedia, esencia que únicamente se puede interpretar como una manifestación y una conversión en imagen de estados dionisíacos, como simbolización visible de la música, como el mundo onírico de una embriaguez dionisíaca. (*El nacimiento de la tragedia*, 13 y 14.)

9. Diónisos y Cristo: su contradicción (la Religión)

Los dos tipos: *Diónisos* y el *Crucificado*. Hay que establecer si el típico hombre *religioso* es una forma de décadence. Los grandes innovadores son todos sin excepción enfermizos y epilépticos: pero ¿no omitimos entonces un tipo del hombre religioso, el *pagano*? ¿No es el culto pagano una forma de acción de gracias y de afirmación de la vida? ¿No tendría que ser su más alto representante una apología y una divinización de la vida? El tipo de un espíritu enteramente logrado y en éxtasis desbordante... Un tipo que reco-

ge en sí las contradicciones y lo problemático de la existencia y lo *redime*.

— En este lugar coloco al *Diónisos* de los griegos: la afirmación religiosa de la vida, de la vida entera, no de la que se reniega y queda mutilada (es típico que el acto sexual despierte profundidad, misterio, veneración).

Diónisos contra el «Crucificado»: ahí tenéis la contraposición. *No* es una diferencia del martirio — es sólo que éste tiene otro sentido. La vida misma, sus eternos fecundidad y retorno condicionan el suplicio, la destrucción, la voluntad de aniquilamiento... En el otro caso, el padecimiento, el «Crucificado como inocente», valen como objeción contra esta vida, como fórmula de su condena.

Se adivina que el problema es el del sentido del sufrimiento: o un sentido cristiano o un sentido trágico... En el primer caso debe ser el camino a un ser bienaventurado, en el segundo vale *el ser como algo lo suficientemente bienaventurado* para justificar aun una inmensidad de sufrimiento.

El hombre trágico afirma incluso el más amargo sufrimiento: él es fuerte, pleno, lo bastante divinizador para hacerlo. El cristiano niega incluso la suerte más afortunada sobre la tierra: él es débil, pobre, lo bastante desheredado para sufrir aun en cualquier forma por vivir... «El Dios en la cruz» es una maldición contra la vida, una indicación para redimirse de ella; el Diónisos dilacerado es una *promesa* a favor de la vida: la vida eternamente volverá a nacer y retornará de la destrucción. (*1888.)

10. Diónisos y Ariadna: su complementariedad (el Ditirambo)

[. . . . . .]

¡Ah, ah!
¿Y me martirizas, necio,
mortificas mi orgullo?
Dame *amor* — ¿quién me calienta todavía?
¿quién me ama todavía?
Dame cálidas manos,
dame un brasero para el corazón,
dame, a mí, la más solitaria,
a quien el hielo, ¡ay!, séptuplo hielo
por enemigos incluso,
por enemigos a suspirar enseña,
dame, sí, date,
muy cruel enemigo,
a mí — ¡a *ti* !..

¡Partió!
¡Helo huido,
mi único compañero,
mi grande enemigo,
mi desconocido,
mi dios-verdugo!..

¡No!
¡vuelve!
¡*Con* todos tus martirios!
Todas mis lágrimas corren
hacia ti su curso

y la última llama de mi corazón
para ti se enciende.
¡Oh, vuelve,
mi dios desconocido, mi *dolor*,
mi última felicidad!..

(Un rayo. Diónisos se hace visible en una belleza esmeralda.)

DIÓNISOS

¡Sé cuerda, Ariadna!..
Tienes orejas pequeñas, tienes mis orejas:
¡mete una palabra cuerda en ellas! —
¿No es necesario odiarse primero cuando hay que amarse?
Yo soy tu laberinto...

(*1888, *Ditirambos de Diónisos*. Retomado, con correcciones y añadidos, de un texto de *Zaratustra*: libro IV, «El mago».)

11. DIÓNISOS Y ZARATUSTRA: SU PARENTESCO (LA PRUEBA)

Entonces un habla me habló sin voz: «*¿Lo sabes, Zaratustra?*»

Y yo grité de terror ante ese susurro, y la sangre abandonó mi rostro: pero callé.

Entonces volvió a hablarme sin voz: «¡Lo sabes, Zaratustra, pero no lo pronuncias!» —

Y yo respondí por fin, igual que un testarudo: «Sí, lo sé, pero no quiero pronunciarlo!»

Entonces me habló de nuevo sin voz: «¿No *quieres*, Zaratustra? ¿Es eso verdad? ¡No te escondas en tu testarudez!» —

Y yo lloré y temblé como un niño, y dije: «¡Ay, ya lo querría, mas cómo poderlo! ¡Dispénsame de eso! ¡Está por encima de mis fuerzas!»

Entonces me habló de nuevo sin voz: «¡Qué importas tú, Zaratustra! ¡Di tu palabra y hazte pedazos!» —

Y yo respondí: «Ay, ¿es *mi* palabra? ¿Quién soy *yo*? Yo espero a uno más digno; no soy siquiera digno de hacerme pedazos contra él».

Entonces me habló de nuevo sin voz: «¿Qué importas tú? Para mí no eres aún bastante humilde. La humildad tiene la piel más dura de todas». —

Y yo respondí: «¡Qué cosas no ha portado ya la piel de mi humildad! Yo habito al pie de mi altura: ¿cuál es la altura de mis cimas? Nadie me lo ha dicho todavía. Pero conozco bien mis valles».

Entonces me habló de nuevo sin voz: «Oh Zaratustra, quien ha de trasladar montañas traslada también valles y hondonadas». —

Y yo respondí: «Mi palabra no ha trasladado aún montañas, y lo que he pronunciado no ha alcanzado a los hombres. Yo ciertamente he ido a los hombres, pero todavía no he llegado hasta ellos».

Entonces me habló de nuevo sin voz: «¡Qué sabes tú *de eso*! El rocío cae sobre la hierba cuando la noche está más callada que nunca». —

Y yo respondí: «Ellos se burlaron de mí cuando encontré

mi propio camino y marché por él; y, en verdad, mis pies temblaban entonces.

Y así me dijeron: ¡olvidaste el camino, ahora olvidas también el andar!»

Entonces me habló de nuevo sin voz: «¡Qué importa su burla! Tú eres uno que ha olvidado el obedecer: ¡ahora debes mandar!

¿No sabes quién es el más necesario para todos? El que manda algo grande.

Llevar a cabo algo grande es difícil: pero más difícil es mandarlo.

Esto es lo más imperdonable en ti: tienes el poder, y no quieres dominar». —

Y yo respondí: «Me falta la voz del león para mandar».

Entonces me habló de nuevo como un susurro: «Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que vienen con pies de paloma dirigen el mundo.

Oh Zaratustra, debes caminar como una sombra de lo que tiene que venir: así mandarás y, mandando, irás por delante». —

Y yo respondí: «Me avergüenzo».

Entonces me habló de nuevo sin voz: «Tienes que devenir todavía niño y no tener vergüenza.

El orgullo de la juventud está todavía sobre ti, tarde te has hecho joven: pero quien quiera devenir niño tiene que superar todavía su juventud». —

Y yo medité durante largo tiempo, y temblaba. Pero acabé por decir lo que dije primero: «No quiero».

Entonces sucedió un reír alrededor de mí. ¡Ay, cómo ese reír me desgarró las entrañas y me rajó el corazón!

Y por última vez me habló: «¡Oh Zaratustra, tus frutos están maduros, pero tú no estás maduro para tus frutos!
Por ello tienes que volver de nuevo a la soledad: pues debes ponerte tierno aún». — (*Así habló Zaratustra*, II, «La más silenciosa de todas las horas».)

C) FUERZAS Y VOLUNTAD DE PODER

«Se ha de defender siempre a los fuertes contra los débiles». (*1888)

12. Por un pluralismo

Los filósofos suelen hablar de la voluntad como si ella fuera la cosa más conocida del mundo; es más, Schopenhauer dio a entender que sólo la voluntad nos sería propiamente conocida, conocida de veras y por entero, conocida sin sustracción ni añadidura. Pero abrigo el parecer de que Schopenhauer, también en este caso, no hizo más que lo que los filósofos precisamente suelen hacer: adoptó y exageró un *prejuicio popular*. Querer me parece a mí ante todo algo *complicado*, algo que sólo como palabra es una unidad, — y justo en la palabra *una* se esconde el prejuicio popular, el cual se ha adueñado de la siempre sólo escasa cautela de los filósofos. Seamos, pues, por una vez, más cautos, seamos «antifilosóficos» — , digamos: en todo querer hay primero una pluralidad de sentimientos, a saber, el sentimiento del estado de donde nos *alejamos*, el

sentimiento del estado a donde *tendemos*, el sentimiento de este «alejarse» y de este «tender» mismos, luego, además, un sentimiento muscular acompañante, el cual, aunque no pongamos en movimiento «brazos y piernas», inicia su juego, en cuanto «queremos», mediante una especie de hábito. Así pues, al igual que hay que reconocer el sentir, y un sentir múltiple, como ingrediente de la voluntad, así también, en segundo lugar, el pensar: en todo acto de la voluntad hay un pensamiento que manda — ¡y no se crea que se puede separar este pensamiento del «querer», como si entonces todavía restase la voluntad! En tercer lugar, la voluntad no es sólo un complejo de sentir y pensar, sino ante todo, además, un *afecto*: a saber, ese afecto del mando. Lo que se llama «libertad de la voluntad» es esencialmente el afecto de supremacía con respecto a quien tiene que obedecer: «yo soy libre, 'él' tiene que obedecer» — esta conciencia se esconde en toda voluntad, y asimismo aquella tensión de la atención, aquella mirada derecha fijada exclusivamente en *una sola* cosa, aquella incondicional valoración «ahora se necesita esto y no otra cosa», aquella interna certidumbre de que se obedecerá, y todo lo que además pertenece al estado del que manda. Un hombre que *quiere* — manda a algo en él, algo que obedece o de lo cual él cree que obedece. Ahora, empero, nótese qué es lo más portentoso en la voluntad — en esa cosa tan múltiple, para designar la cual el pueblo sólo tiene una *única* palabra: en la medida en que, en el caso dado, somos a un tiempo los que mandan *y* los que obedecen, y que, en calidad de obedientes, conocemos los sentimientos de coaccionar, urgir, presionar, resistir, mover, los cuales suelen comenzar inmediatamente después del acto de la voluntad; en la medida en que, por otro

lado, tenemos el hábito de no tomar en cuenta esa dualidad, de engañarnos superándola gracias al concepto sintético «yo», se ha adherido además al querer toda una cadena de conclusiones erróneas y, en consecuencia, de valoraciones falsas de la voluntad misma — de manera que el volente cree de buena fe que el querer *basta* para la acción. Y porque en la inmensa mayoría de los casos sólo se ha querido cuando era dable *esperar* también el efecto del mandato, esto es, la obediencia, esto es, la acción, por eso sucede que la *apariencia* se ha traducido en el sentimiento de que habría ahí una *necesidad del efecto*; en suma, el volente cree, con un considerable grado de seguridad, que voluntad y acción son de algún modo una sola cosa —, atribuye el éxito, la ejecución del querer, todavía a la voluntad misma y disfruta con ello de un aumento de ese sentimiento de poder que todo éxito comporta. «Libertad de la voluntad» — tal es la expresión para designar ese múltiple estado placentero del volente, el cual manda y a un tiempo se identifica con el ejecutor — quien, en cuanto tal, disfruta también el triunfo sobre las resistencias, pero juzgando en su interior que es su voluntad misma la que en realidad vence las resistencias. A su sentimiento placentero de ser el que manda añade así el volente los sentimientos placenteros de los instrumentos que ejecutan, que tienen éxito, de las serviciales «subvoluntades» o sub-almas — y es que nuestro cuerpo no es más que una construcción social de muchas almas —. *L´effet c´est moi*: ocurre aquí lo que ocurre en toda comunidad bien construida y feliz, que la clase gobernante se identifica con los éxitos de la comunidad. Todo querer consiste sencillamente en mandar y obedecer, sobre la base, como queda dicho, de una construcción social de

muchas «almas»: por ello un filósofo debería arrogarse el derecho de comprender ya el querer en sí dentro del horizonte de la moral: a saber, de la moral entendida como doctrina de las relaciones de dominio bajo las cuales surge el fenómeno «vida». — (*Más allá del bien y del mal*, I, 19.)

13. Dos tipos de fuerzas: activo y reactivo

La «evolución» de una cosa, de un uso, de un órgano no es, según esto, ni remotamente su *progressus* hacia una meta, menos aún un *progressus* lógico y sumario, alcanzado con la mínima profusión de fuerza y de gastos — sino la sucesión de procesos de sometimiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que juegan en ello, a más de las resistencias gastadas en cada caso contra éstos, de las metamorfosis ensayadas con el fin de la defensa y de la reacción, así como de los resultados de contraacciones afortunadas. La forma es fluida, pero el «sentido» aún lo es más... Incluso en el interior de cada organismo singular las cosas no ocurren de manera distinta: con cada esencial crecimiento del todo se desvía también el «sentido» de cada uno de los órganos — eventualmente la parcial ruina de los mismos, su reducción numérica (por ejemplo, mediante el aniquilamiento de los miembros intermedios), pueden ser un signo de crecientes fuerza y perfección. He querido decir que también la parcial *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un *poder más grande*, y se

impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. [...]

Destaco tanto más este punto de vista capital de la metódica histórica cuanto que, en el fondo, va en contra del instinto y del gusto de época hoy dominantes, los cuales preferirían avenirse incluso con la casualidad absoluta, más aún, con el absurdo mecanicista de todo acontecer, antes que con la teoría de una *voluntad de poder* que se juega en todo acontecer. La idiosincrasia democrática opuesta a todo lo que domina y quiere dominar, el moderno *misarquismo* (por formar una mala palabra para una mala cosa) [...] hoy ya penetra, le *es lícito* penetrar paso a paso en las ciencias más rigurosas, aparentemente más objetivas; es más, a mí me parece que se ha enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de la misma, como cae por su propio peso, al escamotearle un concepto fundamental, el de la auténtica *actividad*. Por el contrario, bajo la presión de aquella idiosincrasia se pone en el primer plano la «adaptación», es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad, más aún, se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más conveniente, a circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se pasa por alto la primacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, a cuyo efecto sigue luego la «adaptación»; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora. (*La genealogía de la moral*, II, 12.)

14. Dos cualidades de la voluntad de poder: afirmación y negación

Yo fui el primero en ver la auténtica antítesis — el instinto *degenerativo*, que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza (— el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón, el idealismo entero, como formas típicas), y una fórmula de la *afirmación suprema*, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia... Este sí último, sumamente gozoso, sumamente arrogante en su exuberancia dicho a la vida no es sólo la intelección suprema, sino también la *más honda*, la más rigurosamente confirmada y sostenida por la verdad y la ciencia. No hay que sustraer nada de lo que es, nada es prescindible — los aspectos de la existencia rechazados por los cristianos y por otros nihilistas pertenecen incluso a un orden infinitamente superior, en la jerarquía de los valores, que aquello que el instinto de *décadence* pudo lícitamente dar por bueno, *llamar bueno*. Para captar esto se necesita *arrojo* y, como condición de él, un exceso de *fuerza*: pues uno se acerca a la verdad exactamente en la medida en que al arrojo le es *lícito* osar ir hacia delante, exactamente en la medida de la fuerza. El conocimiento, el decir sí a la realidad, es una necesidad para el fuerte, así como son una necesidad para el débil, bajo la inspiración de la debilidad, la cobardía y la *huida* de la realidad — el «ideal»... Los segundos no son dueños de conocer: los *décadents tienen necesidad*

de la mentira — ella es una de sus condiciones de conservación. (*Ecce Homo*, «El nacimiento de la tragedia», 2.)

15. Cómo las fuerzas reactivas triunfan: el resentimiento

La rebelión de los esclavos en la moral se inicia cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y alumbra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la del acto, y que sólo se resarcen mediante una venganza imaginaria. Mientras que toda moral distinguida nace de un triunfante sí dicho a uno mismo, la moral de los esclavos de antemano dice no a un «afuera», a un «otro», a un «no-uno-mismo»; y *este* no es su acto creador. Esta inversión de la mirada que establece valores — este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí — pertenece precisamente al resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo contrapuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos externos para poder siquiera actuar — su acción es, de raíz, reacción. (*La genealogía de la moral*, I, 10.)

16. Continuación: la mala conciencia o el volverse contra sí

El sacerdote es el que *modifica la dirección* del resentimiento. Y es que todo el que sufre busca instintivamente una causa de su sufrimiento; o, dicho con más precisión,

un autor, o, con mayor exactitud aún, un autor *culpable* receptivo al sufrimiento — en una palabra, cualquier cosa viva sobre la que poder descargar con cualquier pretexto, de obra o *in effigie*, sus afectos: pues la descarga de los afectos es el máximo intento de alivio, es decir, de *anestesia* por parte del que sufre, su involuntariamente anhelado narcótico contra cualquier especie de pena. La verdadera causalidad fisiológica del resentimiento, de la venganza y de sus afines se ha de encontrar, según yo me malicio, únicamente en esto, a saber, en una apetencia de *anestesiar el dolor por el afecto*. [...] Los que sufren tienen, todos ellos, unas espantosas disposición e inventiva en hallar pretextos para afectos dolorosos; disfrutan ya de su suspicacia, de su cavilar sobre ruindades y aparentes perjuicios, revuelven las entrañas de su pasado y de su presente en busca de oscuras y equívocas historias donde son libres de entregarse al goce de una sospecha torturadora y de embriagarse con el propio veneno de la maldad — abren las más viejas heridas, se desangran por cicatrices curadas mucho tiempo atrás, convierten en malhechores al amigo, a la mujer, al hijo y a todo lo que les es más cercano. «Yo sufro: hay alguien que tiene que ser culpable de ello» — así piensa toda oveja mórbida. Pero su pastor, el sacerdote ascético, le dice: «¡Bien está, oveja mía!, hay alguien que tiene que ser culpable de esto: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable de esto — *¡tú misma eres la única culpable de ti!*»... Esto es bastante audaz, bastante falso: pero con ello se ha conseguido al menos una cosa, con ello, como queda dicho, la dirección del resentimiento ha sido — *modificada*. (*La genealogía de la moral*, III, 15.)

17. Cómo el nihilismo triunfa en la voluntad de poder

La falta de sentido del sufrimiento, *no* el sufrimiento, era la maldición que hasta ahora estaba extendida sobre la humanidad — *¡y el ideal ascético le brindó a ésta un sentido!* Fue hasta ahora el único sentido; cualquier sentido es mejor que ningún sentido; el ideal ascético era, en todos los aspectos, el *«faute de mieux» par excellence* habido hasta ahora. [...] Esta interpretación —qué duda cabe— trajo consigo nuevo sufrimiento, más profundo, más íntimo, más venenoso, más corrosivo de la vida: situaba todo sufrimiento bajo la perspectiva de la *culpa*... Mas, a pesar de todo ello — el hombre quedaba así *salvado*, tenía un *sentido*, en adelante no era ya como una hoja al viento, como una pelota con la que juega el absurdo, el «sin-sentido», el hombre podía ahora *querer* algo — por el momento era indiferente hacia dónde, para qué o con qué quisiera: *la voluntad misma estaba salvada*. Uno no puede ocultarse sin más *qué* es lo que propiamente expresa todo aquel querer que ha recibido su dirección del ideal ascético: ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia hacia los sentidos, hacia la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, esa apetencia de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, apetencia misma — ¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, una *voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, un revolverse contra los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y sigue siendo, una *voluntad*!.. Y para decir de nuevo al final lo que dijera al principio: el

hombre prefiere querer *la nada* a *no* querer... (*La genealogía de la moral*, III, 28.)

D) DEL NIHILISMO A LA TRANSMUTACIÓN

«El nihilismo vencido por sí mismo» (*1887).

18. Dios y el nihilismo

Se llama al cristianismo la religión de la *compasión.* — La compasión es antitética de los afectos tonificantes, que elevan la energía del sentimiento vital: produce un efecto depresivo. [...] Ella conserva lo que está maduro para perecer, ella opone resistencia en pro de los desheredados y condenados de la vida, ella le da a la vida misma, por la abundancia de cosas malogradas de toda especie que *retiene* en la vida, un sombrío y dudoso aspecto. Se ha osado llamar virtud a la compasión (— en toda moral *distinguida* se la considera una debilidad —); se ha ido más allá, se ha hecho de ella *la* virtud, el suelo y origen de todas las virtudes — sólo, claro está, y esto hay que tenerlo siempre presente, desde el punto de vista de una filosofía que era nihilista, que inscribió en su escudo la *negación de la vida.* Schopenhauer estaba en su derecho al decir: mediante la compasión la vida es negada, es hecha *más digna de ser negada* — la compasión es la *praxis* del nihilismo. Dicho una vez más: este instinto depresivo y contagioso obstaculiza aquellos instintos que

tienden a la conservación y a la elevación de valor de la vida: tanto como *multiplicador* de la miseria cuanto como *conservador* de todo lo miserable es un instrumento capital para intensificar la *décadence* — ¡la compasión persuade de la *nada*!.. No se dice «nada»: se dice, en su lugar, «más allá»; o «Dios»; o «la vida *verdadera*»; o nirvana, redención, bienaventuranza... Esta inocente retórica, nacida del reino de la idiosincrasia religioso-moral, aparece *mucho menos inocente* tan pronto como se comprende *cuál* es la tendencia que aquí se envuelve en el manto de palabras sublimes: la tendencia *hostil a la vida*. [...]

El concepto cristiano de Dios — Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu — es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez represente incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de los dioses. ¡Dios degenerado en *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno *sí*! ¡En Dios, anunciada la hostilidad a la vida, a la Naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, la fórmula de toda calumnia del «más acá», de toda mentira del «más allá»! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!.. (*El Anticristo*, 7 y 18.)

19. Una primera versión de «Dios ha muerto»

Los presos. — Una mañana salieron los presos al patio de trabajo: el guardián no estaba. Los unos, como era su costumbre, se pusieron a trabajar enseguida, los otros permanecían de pie ociosos y miraban en torno altaneramente. Entonces se adelantó uno y dijo en voz alta: «Trabajad

tanto como queráis o no hagáis nada: da igual todo. Vuestras secretas conspiraciones han sido descubiertas, el carcelero os ha estado espiando últimamente y quiere someteros a un juicio terrible en los próximos días. Le conocéis, es duro y de ánimo rencoroso. Pero ahora prestad atención: hasta ahora me habéis desconocido; no soy lo que parezco, sino mucho más: yo soy el hijo del carcelero y puedo conseguirlo todo de él. Puedo salvaros, quiero salvaros; pero, claro, sólo a aquellos de vosotros que me *crean* que soy el hijo del carcelero; los demás que cosechen los frutos de su incredulidad». — «Pues qué», dijo tras un silencio un preso de más edad, «¿qué puede importarte que te creamos o no te creamos? Si realmente eres el hijo y eres capaz de lo que dices, intercede por todos nosotros: sería realmente muy bondadoso de tu parte. ¡Pero deja esa palabrería acerca de creer y no creer!» — «Y yo», interrumpió un joven, «ni siquiera le creo: no es sino algo que se le ha metido en la cabeza. Apuesto a que dentro de una semana todavía nos encontramos aquí justo igual que hoy y que el carcelero no sabe *nada*». — «Y si algo supo, ya no lo sabe», dijo el último de los presos que justo en ese momento bajaba al patio, «el carcelero acaba de morir repentinamente». — «¡Hola!», exclamaron varios en barullo, «¡hola! ¡Señor hijo, señor hijo!, ¿qué pasa con la herencia? ¿Somos ahora acaso *tus* presos?» — «Os lo he dicho», replicó suavemente el interpelado, «dejaré en libertad a todo aquel que crea en mí, tan cierto como que mi padre vive aún.» — Los presos no se rieron, pero se encogieron de hombros y lo dejaron ahí plantado. (*El caminante y su sombra*, 84.)

20. Dios ha muerto

«¡Zaratustra! ¡Zaratustra! ¡Acierta mi acertijo! ¡Di, di! ¿Qué es *la venganza contra el Testigo*?

Yo te atraigo para que vuelvas atrás, ¡aquí hay hielo resbaladizo! ¡Cuida, cuida de que tu orgullo no se rompa aquí las piernas!

¡Tú te crees sabio, orgulloso Zaratustra! Acierta, pues, el acertijo, tú, duro cascanueces, — ¡el acertijo que yo soy! ¡Di, pues: quién soy *yo*!»

— Mas cuando Zaratustra hubo oído estas palabras — ¿qué creéis que entonces ocurrió con su alma? *La compasión le acometió*; y se desplomó de golpe, como un roble que ha resistido durante largo tiempo a muchos leñadores — de manera pesada, súbita, para espanto incluso de quienes querían abatirlo. Pero enseguida volvió a levantarse del suelo, y su rostro se endureció.

«Te reconozco bien», dijo con broncínea voz: «*¡tú eres el asesino de Dios!* Déjame marchar.

No *soportabas* a aquel que *te* veía — que te veía siempre y por entero, ¡tú, el más feo de los hombres! ¡Tomaste venganza de ese testigo!»

Así habló Zaratustra y quiso marcharse; mas el inexpresable agarró una punta de su vestido y comenzó de nuevo a gorgotear y a buscar palabras. «¡Quédate!, dijo por fin — — ¡quédate! ¡No pases de largo! He adivinado qué hacha fue la que te derribó: ¡Salve, Zaratustra, por estar de nuevo en pie!

Has adivinado, lo sé bien, cómo se siente el que le mató — el asesino de Dios. ¡Quédate! Ven a sentarte conmigo, que no es cosa baldía.

¿Junto a quién querría yo ir sino junto a ti? ¡Quédate, siéntate! ¡Pero no me mires! ¡Honra así — mi fealdad!

Ellos me persiguen: ahora eres *tú* mi último refugio. *No* con su odio, *no* con sus esbirros — ¡oh, de tal persecución yo me burlaría y estaría orgulloso y contento!

¿No estuvo hasta ahora siempre el éxito de parte de los bien perseguidos? Y quien persigue bien, aprende con facilidad a *seguir* — ¡pues que marcha — detrás! Pero es de su *compasión* —

es de su compasión de lo que huyo, buscando refugio en ti. Oh Zaratustra, protégeme, tú mi último refugio, tú el único que me ha adivinado...

[.....]

Tú mismo empero — ¡ponte en guardia también a ti mismo contra *tu* compasión! Pues muchos están en camino hacia ti, muchos que sufren, que dudan, que desesperan, que se ahogan, que se hielan. —

También contra mí te pongo en guardia. Acertaste mi mejor, mi peor acertijo, a mí mismo y lo que hacía. Yo conozco el hacha que te derriba.

Pero Él — *tenía que* morir: miraba con unos ojos que lo veían *todo* — veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la disimulada ignominia y fealdad de éste.

Su compasión no conocía el pudor: penetraba arrastrándose hasta mis rincones más sucios. Ese curioso superlativo, super-entrometido, super-compasivo, tenía que morir.

Me veía siempre: de tal testigo quise vengarme — o no vivir.

El Dios que veía todo, *también al hombre*: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no *soporta* que tal testigo viva».

Así habló el más feo de los hombres. (*Así habló Zaratustra*, IV, «El más feo de los hombres».)

21. Tras la muerte de Dios, todavía el nihilismo

Una vez que uno ha *penetrado* estas dos cosas, que con el devenir no debe lograrse nada y que bajo todo devenir no impera ninguna gran unidad en donde le es lícito al individuo sumergirse por entero, como en un elemento de sumo valor, queda entonces como *escapatoria* el condenar a todo este mundo del devenir como engaño y el inventar un mundo, situado más allá de aquél, en calidad de mundo *verdadero*. Pero en cuanto el hombre cae en la cuenta de la manera en que, únicamente por necesidades psicológicas, este otro mundo ha sido apañado, y de cómo no tiene en absoluto ningún derecho a él, surge entonces la última forma del nihilismo, la cual entraña la *incredulidad en lo que toca a un mundo metafísico*, — la cual se prohíbe a sí misma la creencia en un mundo *verdadero*. En esta posición uno admite la realidad del devenir como *única* realidad y se prohíbe cualquier especie de vía clandestina que conduzca a trasmundos o a falsas divinidades — pero uno *no soporta este mundo que ya no se quiere negar* ...

— ¿Qué ha ocurrido en realidad? Se logró el sentimiento de la *falta de valor* cuando se comprendió que el carácter global de la existencia no debe ser interpretado ni con el concepto de «fin», ni con el concepto de «unidad», ni tampoco con el concepto de «verdad». Con ello no se logra ni alcanza nada; falta la unidad abarcadora en la pluralidad del acontecer: el carácter de la existencia no es «verdadero»,

es *falso*..., uno no tiene ya en absoluto fundamento ninguno para persuadirse de un mundo verdadero...

En una palabra: las categorías de «fin», «unidad», «ser», con las que hemos ingresado un valor añadido al mundo, son de nuevo *retiradas* por nosotros — y ahora el mundo se presenta *falto de valor*... [1] (*1887)

22. Necesidad de esperar

El frenético. — ¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenético que en la clara mañana que precede al mediodía encendió una linterna, corrió al mercado y gritaba incesantemente: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!» — Como allí justo estaban juntos muchos de aquellos que no creen en Dios, provocó una gran risa. ¿Es que se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro. ¿O es que se esconde? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha hecho a la mar? ¿Ha emigrado? — así gritaban y reían en barullo. El frenético saltó en medio de ellos y los atravesó con sus miradas. «¿A dónde ha ido a parar Dios?», gritó, «¡os lo diré! ¡*Nosotros lo hemos matado* — vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de bebernos el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte entero? ¿Qué

[2] Este texto resume toda la historia del nihilismo según Nietzsche y describe la *última forma* de éste: lo que Zaratustra llama «el último hombre» (Prólogo, 5; y cf. Libro II, «El adivino»). No habrá que confundirlo con la forma siguiente, «el hombre que quiere perecer», descrito en el texto nº 23, que marca ya un más allá del nihilismo.

hicimos que desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos sin cesar? ¿Y hacia atrás, de lado, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sopla de frente el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene siempre la noche y siempre más noche? ¿No tienen que ser encendidas linternas en plena mañana? ¿Todavía no oímos nada del tumulto de los enterradores que entierran a Dios? ¿Todavía no olemos nada de la divina corrupción? — ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y más poderoso que el mundo hasta ahora poseyó se ha desangrado bajo nuestros cuchillos — ¿quién borrará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué ceremonias de expiación, qué juegos sacros habremos de inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos que devenir dioses nosotros mismos para al menos parecer dignos de él? ¡Jamás hubo acto más grande — y quienquiera que sea que nazca después de nosotros, pertenece, en virtud de este acto, a una historia más alta de lo que toda historia lo fue hasta ahora!» — Aquí guardó silencio el frenético y miró de nuevo a sus oyentes: también ellos guardaron silencio y dirigieron a él sus miradas, extrañados. Finalmente, él arrojó su linterna al suelo, de modo que la linterna saltó en pedazos y se apagó. «Vengo demasiado pronto», dijo entonces, «aún no es mi tiempo. Este tremendo acontecimiento está todavía en camino y viaja —

aún no se ha abierto paso hasta los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, aun después de haber sido realizados, para ser vistos y oídos. Este acto sigue siendo más lejano a ellos que las estrellas más lejanas — ¡*y, sin embargo, ellos lo han hecho*!» — Se cuenta que, el mismo día, el frenético entró en varias iglesias y entonó allí su *Requiem aeternam deo*. Y que, llevado afuera e interrogado, respondió en todo momento sólo esto: «¿Qué son, pues, todavía estas iglesias, si no son los sepulcros y los monumentos funerarios de Dios?». (*La gaya ciencia*, III, 125.)

23. Proximidad de la transmutación

Lo que hay de grande en el hombre está en ser un puente y no un fin: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*.

Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado.

Yo amo a los grandes despreciadores, pues ellos son los grandes veneradores, y flechas del anhelo hacia la otra orilla.

Yo amo a quienes para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan primero una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la Tierra, para que ésta llegue algún día a ser del superhombre.

Yo amo a quien vive para conocer, y quiere conocer para que algún día el superhombre viva. Y quiere así su propio ocaso.

Yo amo a quien trabaja e inventa para construirle la casa al superhombre y prepara para él la tierra, el animal y la planta: pues quiere así su propio ocaso.

Yo amo a quien ama su virtud: pues la virtud es voluntad de ocaso y una flecha del anhelo.

Yo amo a quien no reserva para sí ni una gota de espíritu, sino que quiere ser íntegramente el espíritu de su virtud: marcha así como espíritu por el puente.

Yo amo a quien de su virtud hace su inclinación y su fatalidad: quiere así, por mor de su virtud, seguir viviendo y no seguir viviendo.

Yo amo a quien no quiere tener demasiadas virtudes. Una virtud es más virtud que dos, porque es más nudo del que se cuelga la fatalidad.

Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere guardarse a sí mismo.

Yo amo a quien se avergüenza cuando el dado, al caer, le da suerte, y entonces pregunta: ¿acaso soy un jugador que hace trampas? — pues quiere perecer.

Yo amo a quien delante de sus acciones arroja palabras de oro, y siempre cumple más de lo que promete: pues quiere su propio ocaso.

Yo amo a quien justifica a los hombres venideros y redime a los pasados: pues quiere perecer por los hombres del presente.

Yo amo a quien castiga a su dios porque ama a su dios: pues tiene que perecer por la cólera de su dios.

Yo amo a aquel cuya alma es profunda incluso cuando se le hiere, y que puede perecer por una pequeña vivencia: pasa así de buen grado por el puente.

Yo amo a aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están en él: todas las cosas devienen así su ocaso.

Yo amo a quien es de espíritu libre y de corazón libre: su cabeza no es así más que las entrañas de su corazón, pero su corazón lo empuja al ocaso.

Yo amo a todos aquellos que son como gotas pesadas que caen una a una de la oscura nube suspendida sobre el hombre: ellos anuncian que el rayo viene, y perecen como anunciadores.

Mirad, yo soy un anunciador del rayo y una pesada gota que cae de la nube: mas ese rayo se llama superhombre — (*Así habló Zaratustra*, Prólogo, 4.)

24. La transmutación: lo negativo al servicio de una afirmación superior

El problema psicológico en el tipo de Zaratustra consiste en cómo aquel que, en un grado inaudito, dice no, *hace* no a todo lo afirmado hasta ahora, puede ser, a pesar de ello, la antítesis de un espíritu negador; en cómo el espíritu que porta el destino más pesado, una tarea fatal, puede ser, a pesar de ello, el más ligero y el más ultraterreno — Zaratustra es un danzarín —: en cómo aquel que posee la penetración más dura, más terrible de la realidad, aquel que ha pensado el «pensamiento más abismal», no encuentra en esto, a pesar de ello, ninguna objeción contra la existencia, ni siquiera contra el eterno retorno de ésta — antes bien, una razón más para *ser él mismo* el eterno sí a todas las cosas, «el tremendo e ilimitado decir sí y amén»... «A todos

los abismos porto yo aun, como bendición, mi decir sí»... *Pero esto es, una vez más, el concepto de Diónisos.* (*Ecce Homo*, «Así habló Zaratustra», 6.)

25. Esencia afirmativa de la voluntad de poder

Ansia de dominio: látigo incandescente de los más duros entre los duros de corazón; cruel martirio reservado al más cruel; sombría llama de piras vivientes.

Ansia de dominio: maligna traba impuesta a los pueblos más vanidosos; la que se burla de toda virtud incierta; la que cabalga todos los corceles y todos los orgullos.

Ansia de dominio: terremoto que quiebra y revienta todo lo caduco y corroído; la que se abalanza rugiente y castigadora, rompiendo en pedazos los sepulcros blanqueados; signo de interrogación fulminante junto a respuestas prematuras.

Ansia de dominio: ante cuya mirada el hombre se arrastra y se encoge y se humilla, rebajándose por debajo de la serpiente y del cerdo — hasta que al fin desde él se eleva el gran desprecio gritando. —

Ansia de dominio: terrible maestra del gran desprecio, que predica a la cara de ciudades y de imperios «¡Tú, largo de aquí!» — hasta que de ellos mismos se eleva este grito «¡largo *conmigo*!»

Ansia de dominio: la que sin embargo, seductora, también asciende hasta los puros y solitarios y escala a alturas que se bastan a sí mismas, ardiente como un amor que pinta seductoramente purpúreas bienaventuranzas en los cielos terrenos.

Ansia de dominio: ¡mas quién llamaría *ansia* a que lo alto descienda a apetecer el poder! ¡En verdad, nada malsano ni ansioso hay en tal apetecer y descender!

El que la solitaria altura no se aísle eternamente en soledad y autosuficiencia; el que la montaña descienda al valle y los vientos de la altura a las hondonadas: —

¡oh, quién pudiera encontrar el nombre de pila y de virtud apropiados para este anhelo! «Virtud que hace regalos» — este nombre dio Zaratustra en otro tiempo a lo innombrable. (*Así habló Zaratustra*, III, «De los tres males».)

E) EL ETERNO RETORNO

> «Voy a contar ahora la historia de *Zaratustra*. La concepción fundamental de la obra, el *pensamiento del eterno retorno*, esa suprema fórmula de la afirmación...» (*Ecce Homo*)

26. Voluntad de poder y eterno retorno

Voluntad — así se llama la que libera y trae alegría: ¡así os enseñé, amigos míos! Mas ahora aprended esto otro: la voluntad misma todavía es un prisionero.

El querer libera: pero ¿cómo se llama aquello que todavía encadena también al libertador?

«Fue»: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria aflicción de la voluntad. Impotente contra lo hecho — es la voluntad un malvado espectador de todo lo pasado.

La voluntad no puede querer hacia atrás; el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo — ésa es la más solitaria aflicción de la voluntad.

El querer libera: ¿qué inventa el querer mismo para librarse de su aflicción y burlarse de su calabozo?

¡Ay, un necio deviene todo prisionero! Neciamente se redime también a sí misma la voluntad prisionera.

Que el tiempo no corra hacia atrás, ése es su rencor; «lo que fue» — así se llama la piedra que ella no puede remover.

Y así ella remueve piedras por rencor y por rabia, y toma venganza en aquello que no siente, igual que ella, rencor y rabia.

Así la voluntad, el libertador, devino un autor de dolores: y en todo lo que puede sufrir toma venganza de no poder ella volver atrás.

Esto, sí, esto solo es la *venganza* misma: la repugnancia de la voluntad frente al tiempo y su «fue».

En verdad, una gran necedad habita en nuestra voluntad; ¡y el que esa necedad aprendiese el espíritu devino maldición para todo lo humano!

El espíritu de la venganza: amigos míos, esto fue hasta ahora el mejor reflexionar de los hombres; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo.

Y es que «castigo» se llama a sí misma la venganza: con una palabra embustera finge hipócritamente ante sí una buena conciencia.

Y como en el que quiere hay el sufrimiento de no poder

querer hacia atrás — entonces el querer mismo y toda vida debían — ¡ser castigo!

Y ahora se ha acumulado nube tras nube sobre el espíritu: hasta que al fin la demencia predicó: «¡Todo perece, por ello todo es digno de perecer!».

«Y esto es la justicia misma, aquella ley del tiempo según la cual tiene éste que devorar a sus propios hijos»: así predicó la demencia.

«Las cosas están ordenadas moralmente conforme a derecho y castigo. Oh, ¿dónde está la redención del río de las cosas y del castigo «existencia»?» Así predicó la demencia.

«¿Puede haber redención si existe un derecho eterno? ¡Ay, irremovible es la piedra «fue»: eternos tienen que ser también todos los castigos!» Así predicó la demencia.

«Ningún acto puede ser aniquilado: ¡cómo podría ser deshecho por el castigo! Esto, esto es lo eterno en el castigo «existencia», ¡que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acto y culpa!

A no ser que la voluntad se redima al fin a sí misma y el querer se convierta en no-querer —»: ¡pero vosotros conocéis, hermanos míos, esta cantilena de fábula de la demencia!

Yo os aparté de todas esas cantilenas de fábula cuando os enseñé: «La voluntad es un creador».

Todo «fue» es un fragmento, un enigma, un espantoso azar — hasta que la voluntad creadora diga a esto: «¡Pero así lo quiero yo! ¡Así lo querré yo!»

¿Pero habló ya ella así? ¿Y cuándo ocurrirá esto? ¿Se ha desuncido ya la voluntad del yugo de su propia estupidez?

¿Se ha convertido ya la voluntad para sí misma en la que libera y trae alegría? ¿Ha desaprendido el espíritu de ven-

ganza y todo rechinar de dientes?

¿Y quién le ha enseñado a ella la reconciliación con el tiempo, y cosas más altas que toda reconciliación?

Cosas más altas que toda reconciliación tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder — : sin embargo, ¿cómo le ocurre esto? ¿Quién le enseñó aun el querer hacia atrás?» (*Así habló Zaratustra*, II, «De la redención».)

27. Por qué da miedo el eterno retorno

No era *éste* el madero de martirio a que yo estaba sujeto, no el que yo supiese: el hombre es malvado — sino que yo grité como nadie ha gritado aún:

«¡Ay, qué tremendamente pequeñas son sus peores cosas! ¡Ay, qué tremendamente pequeñas son sus mejores cosas!»

El gran hastío que sentí del hombre — *ése* era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta: y lo que el adivino había profetizado: «Todo es igual, nada merece la pena, el saber estrangula».

Un largo crepúsculo iba cojeando delante de mí, una tristeza cansada hasta la muerte, ebria de muerte, que hablaba con boca bostezante.

«Eternamente retorna, el hombre del que estás cansado, el hombre pequeño» — así bostezaba mi tristeza y arrastraba el pie y no podía conciliar el sueño.

En una caverna se transformó para mí la tierra de los hombres, su pecho se hundió, todo lo vivo convirtióse para mí en podredumbre humana y en huesos y en caduco pasado.

Mi suspirar estaba sentado sobre todos los sepulcros de los

hombres y no podía ya ponerse en pie; mi suspirar y mi preguntar presagiaban augurios y estrangulaban y roían y se lamentaban día y noche:

«¡Ay, el hombre retorna eternamente! ¡El hombre pequeño retorna eternamente!»

Desnudos había visto yo en otro tiempo a ambos, al hombre más grande y al hombre más pequeño: demasiado semejantes entre sí — ¡demasiado humano incluso el más grande!

¡Demasiado pequeño el más grande! — ¡éste era mi hastío del hombre! ¡Y eterno retorno también del más pequeño! — ¡éste era mi hastío de toda existencia!

Ay, ¡náusea! ¡náusea! ¡náusea! — — Así habló Zaratustra, y suspiró y tembló; pues se acordaba de su enfermedad. (*Así habló Zaratustra*, III, «El convaleciente».)

28. El miedo superado: el eterno retorno como pensamiento selectivo

«Pero si todo es necesario, ¿cómo puedo disponer de mis acciones?» El pensamiento y la creencia son un peso gravoso que pesa sobre ti junto a todos los demás pesos, y más que ellos. ¿Dices que la alimentación, el lugar, el clima y la sociedad te transforman y determinan? Pues bien, tus opiniones lo hacen aún más, pues son ellas las que te determinan a esa alimentación, a ese lugar, clima y sociedad. — Si te incorporas el pensamiento de los pensamientos, éste te transformará. La pregunta, por lo que toca a todo lo que quieras hacer: «¿es así que quiera hacerlo incontables veces?» es el *máximo* peso.

[...] Mi doctrina dice: vivir *de tal manera* que tengas que *desear* que vivir de nuevo sea la tarea — ¡lo harás *de todos modos*! A quien el esfuerzo le proporcione el sentimiento más elevado, que se esfuerce; a quien el reposo le proporcione el sentimiento más elevado, que repose; a quien se lo proporcionen la conformidad, la sumisión y la obediencia, que obedezca. ¡Sólo que *tenga a bien llegar a ser consciente de lo que* le proporciona el sentimiento más elevado y no rehuir *medio ninguno*! ¡Está en juego *la eternidad*!

Esta doctrina es suave para con los que no creen en ella, no tiene ni infiernos ni amenazas. El que no cree no es consciente más que de una vida *pasajera*. (*1881)

29. El miedo superado: el eterno retorno como ser selectivo

1.

Si soy un adivino y estoy lleno de aquel espíritu vaticinador que camina sobre una elevada cresta entre dos mares,—

que camina como una pesada nube entre lo pasado y lo por venir, — hostil a las hondonadas sofocantes y a todo lo que está cansado y no es capaz ni de vivir ni de morir:

dispuesta al rayo en su oscuro seno y al redentor resplandor, grávida de rayos que dicen ¡sí!, ríen ¡sí!, dispuesta a vaticinadores relampagueos: —

— ¡bienaventurado el que así está grávido! ¡Y, en verdad, mucho tiempo tiene que estar suspendido de la montaña, cual pesado temporal, quien alguna vez debe encender la

luz del porvenir! —

Oh, cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, — ¡el anillo del retorno!

Nunca encontré todavía la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh Eternidad!

¡Pues yo te amo, oh Eternidad!

2.

Si alguna vez mi cólera quebrantó sepulcros, desplazó mojones fronterizos e hizo rodar viejas tablas, rotas, a profundidades escarpadas:

Si alguna vez mi escarnio aventó palabras corruptas y yo vine como una escoba para arañas cruceras y como viento que barre viejas y asfixiantes criptas funerarias:

Si alguna vez me senté jubiloso allí donde yacen enterrados viejos dioses, bendiciendo al mundo, amando al mundo, junto a los monumentos de los viejos calumniadores del mundo: —

— pues yo amo incluso las iglesias y los sepulcros de dioses, cuando el cielo ya mira con su ojo puro a través de sus derruidos techos; me gusta sentarme, como hierba y roja amapola, sobre derruidas iglesias. —

Oh, ¿cómo no iba yo a anhelar la Eternidad y el nupcial anillo de los anillos, — el anillo del retorno?

Nunca encontré todavía la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh Eternidad!

¡Pues yo te amo, oh Eternidad!

3.

Si alguna vez llegó hasta mí un soplo del soplo creador y de aquella celeste necesidad que incluso a los azares fuerza a bailar ronda de estrellas:

Si alguna vez reí con la risa del rayo creador, al que gruñendo, pero obediente, sigue el prolongado trueno del acto:

Si alguna vez jugué a los dados con los dioses sobre la divina mesa de la tierra, de tal manera que la tierra se estremeció y se resquebrajó y arrojó resoplando ríos de fuego: —

pues una mesa de dioses es la tierra, que tiembla con nuevas palabras creadoras y con divinas tiradas de dados: —

Oh, ¿cómo no iba yo a anhelar la Eternidad y el nupcial anillo de los anillos, — el anillo del retorno?

Nunca encontré todavía la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh Eternidad!

¡Pues yo te amo, oh Eternidad! (*Así habló Zaratustra*, III, «Los siete sellos».)

30. La doble afirmación

[. . . . . .]

¡Supremo astro del ser!
¡Tapiz de figuras eternas!
¿*Tú* vienes a mí? —
Tu muda belleza,
que nadie ha contemplado —
¿cómo? ¿no huye ante mis miradas? —

¡Blasón de la necesidad!
¡Tapiz de figuras eternas!
— pero tú bien sabes:
lo que todos odian,
lo que sólo *yo* amo:
¡que *tú* eres *eterno*,
que eres *necesario*! —
Mi amor se inflama
eternamente sólo al amor de la necesidad.

¡Blasón de la necesidad!
¡Supremo astro del ser!
—que ningún deseo alcanza,
—que ningún no mancilla,
eterno sí del ser,
eternamente soy tu sí:
¡pues yo te amo, oh Eternidad! — —

(*1888, *Ditirambos de Diónisos*)

31. El superhombre

Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?

Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de esa gran marea, y retroceder al animal más bien que superar al hombre?

¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa.

Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y aun ahora es el hombre más mono que cualquier mono.

Y el más sabio de vosotros es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma. Pero ¿os mando yo que os convirtáis en fantasmas o en plantas?

¡Mirad, yo os enseño el superhombre!

El superhombre es el sentido de la Tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la Tierra!

¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la Tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la Tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan!

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la Tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de ella! [...] (*Así habló Zaratustra*, Prólogo, 3.)

32. Significado del superhombre

La palabra «superhombre», que designa un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres «modernos», con los hombres «buenos», con los cristianos y demás nihilistas —una palabra que, en boca de Zaratustra, el aniquilador de la moral, se convierte en una palabra muy digna de reflexión, ha sido entendida casi en todas partes

con total inocencia, en el sentido de aquellos valores cuya antítesis se ha manifestado en la figura de Zaratustra, es decir, ha sido entendida como tipo «idealista» de una especie superior de hombre, mitad «santo», mitad «genio»... — Otros doctos animales con cuernos me han achacado, por su parte, darwinismo; incluso se ha redescubierto aquí el «culto de los héroes», tan duramente rechazado por mí, de aquel gran falsario involuntario e inconsciente que fue Carlyle. Y una persona a quien le susurré al oído que debería buscar un César Borgia más bien que un Parsifal, no dio crédito a sus oídos.

[. . . . . .]

¡Y cómo desciende Zaratustra y dice a cada uno lo más benigno! ¡Cómo él mismo coge con manos delicadas a sus contradictores, los sacerdotes, y sufre con ellos a causa de ellos! — Aquí el hombre está superado en todo momento, el concepto de «superhombre» se volvió aquí realidad suprema, — en una infinita lejanía, por debajo de él, yace todo aquello que hasta ahora se llamó grande en el hombre. Lo alciónico, los pies ligeros, la omnipresencia de maldad y arrogancia, y todo lo demás que es típico del tipo Zaratustra, jamás se soñó que eso fuera esencial a la grandeza. Justo en esa amplitud de espacio, en esa capacidad de acceder a lo contrapuesto, siente Zaratustra que él es la especie más alta de todo lo existente. [...] (*Ecce Homo*, «Por qué escribo tan buenos libros», 1, y 6 en la exposición de *Zaratustra*.)

CONCLUSIÓN: SOBRE LA LOCURA

«Y a veces la locura misma es la máscara que oculta un saber fatal y demasiado seguro.» (*Más allá del bien y del mal*)

«Al fin, preferiría con mucho ser profesor en Basilea que ser Dios; pero no he osado llevar mi egoísmo privado hasta el extremo de descuidar por causa de él la creación del mundo. Ya ve usted, uno tiene que hacer sacrificios, da igual cómo y dónde se viva. [...] Lo que resulta desagradable y molesto para mi modestia es que, en el fondo, cada uno de los nombres de la Historia soy yo; también con los niños que he puesto en el mundo la situación es tal que sopeso con alguna desconfianza si no será que todos los que entran en el «reino de Dios» provienen también *de* Dios. Este otoño, y lo más ligero de ropa que podía, he asistido dos veces a mi entierro, primero en calidad de conte Robilant (no, ése es mi hijo, en la medida en que soy Carlo Alberto, mi naturaleza de abajo), pero Antonelli era yo mismo. (Carta a Burckhardt, 6 de enero de 1889.)

33. La locura y los dioses

Los griegos se sirvieron largamente de sus dioses justo para mantener apartada de sí la «mala conciencia», para tener derecho a permanecer contentos de su libertad de alma: así pues, en un sentido contrario al uso que el cristianismo ha hecho de su Dios. En ello llegaron *muy lejos*, estos magníficos niños de leonino coraje; y nada menos que una autoridad tan grande como la del mismo Zeus homérico les da a entender de cuando en cuando que se toman las cosas como un juego de niños. «¡Ay!», dice en una ocasión —se trata del caso de Egisto, un caso *muy* grave—

> «¡Ay, es de ver cómo sin tregua acusan los mortales a los dioses!
> *Sólo de nosotros viene lo malo*, así creen; pero ellos mismos
> con su insensatez se causan sus infortunios, incluso contra el
> [destino.»

Sin embargo, aquí oímos y vemos a un tiempo que también este espectador y juez olímpico está lejos de enojarse por esto con ellos y de tomarles a mal: «¡Qué *necios* son!», piensa al contemplar las fechorías de los mortales, — y «necedad», «insensatez», un poco de «perturbación en la cabeza», todo eso lo *consintieron* en sí mismos incluso los griegos de la época más vigorosa, más valerosa, como fundamento de muchas cosas malas y funestas: — necedad, *¡no* pecado! ¿Lo comprendéis?... Pero incluso esa perturbación de la cabeza era un problema — «pues, ¿cómo es ella posible siquiera?, ¿de dónde, verdaderamente, puede haber venido a cabezas como las de *nosotros*, nosotros, hombres del noble linaje, de la fortuna, de la buena hechura, de la

mejor sociedad, del señorío, de la virtud?» — así se preguntó durante siglos el griego distinguido a la vista de cualquier atrocidad o crimen incomprensibles para él, con los que se hubiera manchado alguno de sus iguales. «Un *dios*, sin duda, tiene que haberlo trastornado», se decía al final, meneando la cabeza... Esta salida es *típica* de los griegos... Y de esa manera servían entonces los dioses para justificar hasta cierto punto al hombre incluso en lo malo, servían como causas del mal — entonces los dioses no tomaban a su cargo la pena, sino, lo que es más *distinguido*, la culpa... (*La genealogía de la moral*, II, 23.)

34. Función de la locura

Casi en todas partes es la locura la que abre el camino al pensamiento nuevo, la que quebranta el interdicto de un uso y una superstición venerados. ¿Comprendéis por qué era menester que fuera la locura? ¿Algo tan horripilante e impredecible en la voz y el gesto como los caprichos demónicos de la intemperie y de la mar, y digno por ello de un temor y de una reverencia similares? ¿Algo que portaba de manera tan visible el signo de una completa involuntariedad como las convulsiones y los espumarajos del epiléptico, algo que parecía marcar de tal manera al loco como máscara y tambor de resonancia de una divinidad? ¿Algo que al propio portador de un pensamiento nuevo le inspiraba veneración y estremecimiento ante sí y no le causaba ya remordimientos de conciencia, y que lo empujaba a convertirse en profeta y mártir de ese pensamiento? — Mientras que aún hoy se nos sugiere una y otra vez que al

genio le ha tocado, en lugar de un grano de cordura, un grano de la especia de la locura, a todos los hombres de otros tiempos les resultaba mucho más natural el pensamiento de que allá donde hay locura habría también una pizca de genio y de sabiduría, — algo «divino», como se decía en un susurro. O más aún: uno se expresaba con bastante contundencia. «Los mayores bienes se los ha deparado a Grecia la locura», decía Platón junto con toda la humanidad antigua. Avancemos un paso más: a todos aquellos hombres superiores a los que les atraía irresistiblemente quebrantar el yugo de cualquier moralidad y dar nuevas leyes, no les quedaba más remedio, *si no estaban verdaderamente locos*, que volverse o fingirse locos. [...]

«¿Cómo se vuelve uno loco cuando no se es tal y no se atreve uno a parecerlo?»: tal es el razonamiento atroz al que se entregaron casi todos los hombres eminentes de la civilización antigua; una secreta doctrina hecha de artificios y de indicaciones dietéticas se propagó sobre ello, junto al sentimiento de inocencia, de santidad incluso, que inspiraban dichas meditaciones y propósitos. Las recetas para convertirse en curandero entre los indios, en santo entre los cristianos de la Edad Media, en angekok entre los groenlandeses, o en pajé entre los brasileños, son en esencia las mismas: el ayuno insensato, la abstinencia sexual permanente, el retirarse al desierto o el ascender a una montaña, o encaramarse a una columna, o «sentarse sobre un viejo sauce con vistas a un lago» y no pensar en absoluto en nada más que en aquello que pueda traer consigo un arrobamiento y un desorden espiritual. ¡Quién osará mirar en la selva de los más amargos y más superfluos padecimientos en los que probablemente se habrán consumido justo los

hombres más fecundos de todas las épocas! Y oír esos lamentos de los solitarios y trastornados: «¡Ay, dadme locura, oh Celestes! ¡Locura, para que por fin crea en mí mismo! ¡Dadme delirios y convulsiones, luces y tinieblas repentinas, espantadme con pasmos y ardores como ningún mortal jamás sintió, con batahola y rondar de figuras, hacedme gemir y lloriquear y arrastrarme como un animal: ¡todo con tal de encontrar la fe en mí mismo! La duda me devora, he matado la ley, la ley me angustia como un cadáver a un vivo: si no soy *más* que la ley, soy el más infame de los infames. El nuevo espíritu que hay en mí, ¿de dónde viene si no es de vosotros? Demostradme, pues, que soy vuestro; sólo la locura me lo demuestra». Y con harta frecuencia ese fervor alcanzaba con creces su objetivo: en aquel tiempo en que el cristianismo demostró con más profusión su fecundidad en santos y anacoretas, creyendo de ese modo demostrarse a sí mismo, hubo en Jerusalén grandes manicomios para santos infortunados, para aquellos que habían inmolado su última pizca de cordura. (*Aurora*, I, 14.)

[*NOTA DE LOS EDITORES: Los textos de Nietzsche han sido traducidos directamente del original alemán, según la edición ya canónica de Colli y Montinari, de la que aún no se disponía en 1965, cuando Deleuze realizó esta selección.*]